יעקב קלצקין

קרעים

Duke University Libraries
D04335328S

יעקב קלצקין / קרעים

יעקב קלצקין

קרעים

מדרשים פלוסופיים

ספרי מוריה

הוצאת „דביר", ירושלים-ברלין

ברלין, תרפ"ד

Copyright 1923 by the Dwir-Verlagsg. m. b. H. Berlin-Wilmersdorf.

*

יש ומחשבות או הרגשות נולדות בנו לפרקים שונים וכל אחת מהן כאלו פותחת תקופה חדשה בנשמתנו ובונה בה בית־משכן לעצמה, כל אחת מהן מלכה בשעתה ומכנעת לה את חיינו במלואם או ברובם.

לימים אנו חוזרים על כולן ומכנסים אותן אחת לאחת, והרי אנו עומדים ותוהים: היכן המלכה? לא היו כאן מחשבות או הרגשות מיוחדות בפני־עצמן ולא היו כאן תקופות שונות, כולן בנות משפחה אחת ולא בנו להן בתים אלא חדרים בבית־משפחה אחד — ולחנם נתיחדו תחלה ונתעצמו לעצמן.

קדמו התולדות לאמן ואין הללו אלא שלוחיה הזריזים, שבשרו את בואה בסגנונים שונים, יצאו בדרכים רבות ונזדמנו בפונדק אחד, והיא המלכה, עדין בדרך...

מעין כך אֵרע למשפחת המחשבות, שנתכנסו עכשו בספר זה, מחשבות בנות זמנים שונים (תר"ע — תר"פ), והן קרעי הסתכלות אחת.

לזכר נשמת אחי

מ ש ה

נולד בי"ז ניסן תרמ"ג,

נפטר בכ"ו טבת תרס"ג.

קרעים

בריאה

שלוה. עוד הבריה בחתוליה, בתוך עצמה היא סגורה. אחוזים ודבֵקים היסודות זה בזה, בערבוב ובטשטוש. אין נבדל, אין נפרד. ספירת אחד ואין חלקים. שלם היה העולם, שלֵו היה.

עד שבאה איבה לעולם. חדרה האיבה לתוך התהו־ובהו, החרידה את המוצק ממנוחתו, הפרידה בין הדבקים, חצתה כל דבר לחצאים ואת החצאים לחצאים, עד אין גבול. אותה שעה נבראו ההבדלים, באו השנויים, היו החיים. „אלמלא האיבה בתוך הדברים, לא היה הכל אלא אחד“.

בקוסמולוגיה זו של אֶמְפֶּדוֹקְלֶס אתה רואה אחד הסמנים הראשונים של המחשבה הטרַגית; נברא העולם בכח האיבה, הפֵּרוד. החומר בבחינת אחד הוא מעין גוש עכור של דממה, של שלות־אהבה קרה, עקרה. באה הפרדה, באה תנועה ונכנס בו רוח־חיים. התפלג החומר, התחלק לחלקים, נקרע קרעים קרעים. נברא העולם.

כל התפלגות חדשה היא השתחררות כח חדש, כח כבוש ומוצנע בשתיקתו — התעוררות נשמה מתוך תרדמת המוצק. הדממה הולכת ומתבקעת, וחיים מתמלטים מתוכה.

אמנם גם יסוד האהבה משתתף ביצירה: מאחד את הנפרדים מאַחה את הקרעים. אלמלא האהבה, רשאים אנו לאמר בנוסחו של

אמפדוקלס, לא היה העולם אלא פרורים־פרורים. וכך בא יסוד האהבה ומשמש ליסוד האיבה, בא, לכאורה, כמו לאחר מעשה, מעשה־בראשית: אינו נותן לעולם להתפורר, הוא הדבק של הבריאה, המצרף את החלקים המתחלקים, הנפרדים המתפרדים.

עוז־רוח, עוז־מחשבה יש בהכרה זו, הכרת הפרוד בתור כח־יצירה, שכן נוח לו לאדם השלום, ולפיכך רגיל הוא לשבח בעולמו את האחדות. חפץ־המנוחה שבאדם בורא — כעין הגנה בפני צער הקרעים הנצחיים — אותה המחשבה המוסרית, שמקלסת קלוסים לאדון־השלום ומבריחה מן האדם את צער־העולם. ואלו אצל אמפדוקלס אתה מוצא הכרת צער, צער־הכרה: „אוי ואבוי לך, אדם אומלל! לבי עליך, מסכן, מתוך מלחמות ואנחות צמחת וגדלת".

אבל לא היתה לו די אכזריות של הכרה להשתחרר שחרור גמור מצורך־נפש זה, המבקש להמתיק את ההסתכלות הטרגית שמקוממת את האדם נגד יוצרו, נגד עצמו, ומשלכתו לתוך תהום של שאלות בלי פתרון, של צער בלי נחמה. וכך בקש לו גם הוא מרגוע לנפשו, ולא נתקררה דעתו עד שאמר: הכל בא מן האיבה, חוץ מאלהים. נצל אלהים — נצלה מנוחת־הנפש.

„חוץ מאלהים" — זה שער־התשובה, שדרך בו חוזרים ויוצאים רבים מאלה, שהציצו ונפגעו במחשבת־הצער. אלהים — בית־מקלט הוא לצורך העמוק, המבקש מנוחה לנשמה, אחיזה בעולם־הנגודים, אחוי לקרעים.

לא ירא את אלהים ולא בקש לו נחמה — הֶרַקְלִיט.

ראה את הטרַגֵדיה של הבריאה, את נגודיה הפנימיים שאין

מפלט מפניהם, את סתירותיה הנצחיות ויסורי־היקום, שהם חיי־חייה, — ראה ולא נרתע לאחור. ראה בצרת העולם ולא חזר אחרי פשרה. את הקרע ראה ולא טלא עליו טלאי. עמד בפני הכרה איומה זו, עמד בפני צערה.

„הקרב הוא אבי כל דבר, מלך־הכל". מלחמת־נגודים בלתי־פוסקת, כל דבר נגודו בו. לא מן החוץ הנגוד בא, בעצם הדבר הוא טבוע. קרוע העולם מתחלת־בריתו וכל קיומו בקרע. יסודות צוררים זה לזה, נלחמים זה בזה, ואין קץ למלחמה.

„אין שלום ואין מנוחה אלא במות, ומות אין. או הכל הוא בחינת מות, אבל לא מות עומד, אלא מיתה פועלת: חיים של כליון. הכל חי, פרושו: הכל הולך ומת, חיים — שֵם הקשת, פעולתו — מות".

הכל שוטף, הכל מתהוה, אין קָים ועומד. אש רעבה, צמאה, אוכלת את עצמה, דולקת מסוף העולם ועד סופו. נתזים ניצוצות מן השלהבת, גועים וכלים בתוכה. ושוב עולים ונתָקים מתוכה, נתזים ופורחים זה לעומת זה, זה בכה וזה בכה, כל אחד בכחו ובנטיתו, עולים וגדֵלים, פורשים לעצמם ולרשות עצמם נכנסים — כך הולכים ומשתחררים הכחות שבאש, אש־היצירה, ומתגלים כל אחד בזיוו שלו, בגונו שלו.

מגַנה הרקליט את הומֶרוס, כי שר על אחרית המלחמה, המלחמה בין האלים והמלחמה בין האנשים. אִלו בא שלום לעולם, היה נהפך העולם לתהו — מסביר לו הרקליט.

גם האלים אינם חיים אלא בכח הנגודים, גם הם לוחמים את מלחמתם, וגם לב האלהים מָחוץ וקרוע: הוא יום־לילה, קיץ־חרף, שבע־רעב . . .

מחשבה

קנט. הוא שהמליך את האדם על עולמו והכריז על שלטונה של התבונה. הצרה צורה לעולם ומחוקקת לו את חוקיה — דומה, הרים את האדם על המופלא ממנו, בצר את מעמדו ותניח את דעתו.

וכלום לא פתח עם זה פתח למחשבה הטרגית? הוא שמדד את רשותה של התבונה וגדר לה גדר, הוא, שגלה את תחומיה, גבולי כחותיה! וכי אין זו הכרה טרגית, שהקשות שבשאלות, המזעזעות את האדם עד תהום נשמתו: — אלהים, נשמה, הדבר כשהוא־לעצמו— אין לשכל שליטה בהן ואינו בן־סמך לדון עליהן? ומי יכניסנו לתוך העולמות הללו, הנעולים בפניו? ביד מי המפתח?

„צורך מטפיזי", מנחמנו קנט. אולם צורך זה, צורך־דעת זה, כמה חיים בו וכמה צער! זה הצורך לראות את העולם בלי צעיף, להסתכל לתוך עצם הדברים, להכיר את מהותם המפשטה, להציץ מחוץ לגבולים.

וכי אין זו הכרה טרגית, שעולמנו הוא מעין עולם על־תנאי, עולם תלוי בעולם? ומה הוא מחוץ למחיצות־התבונה, מהו כשהוא לעצמו? נברא הוא בתוך כתלי בית־החרושת של התבונה, ואין אנו בני־חורים לצאת מבין הכתלים הללו. כלואים אנו, אנו ועולמנו, בכלוב־התבונה.

ואלו שלם היה, היינו חיים בו בשלוה ולא היינו יודעים, כי כלוב הוא. אולם פרצים בו ואור מתפרץ בעדם, אור מעבר לתבונה: אין־סוף, נצח. ומתפרצת המחשבה לצאת מתוך עצמה ולא נתן לה לעבור את גבולותיה. וגדולים יסוריה.

אין היא מכירה אלא בסופיות ומכירה עם זה, שהסופיות היא קרע, קרע של אמת, הרי היא עצמה כאלו מכרזת על עלבונה וקוראת לו שם: נצח, אין־סוף.

ועומד האדם בין שני עולמות, עולם־המושגים ועולם־המעשים: עולם של הופעה, זה של התבונה העיונית, של הכרחיות וסופיות, ועולם של מהות, זה של התבונה המעשית־מוסרית, של חפשיות ונצחיות — עומד בתוך התחום ויונק מעבר לתחום.

„אזרח של שני עולמות" — קורא לו קנט. אכן קרועה נשמתו של אזרח זה, בין שני עולמות היא תועה, וצערה צער הקרע.

וכך פתח קנט פתח למסתורים של רוחניות, המבקשת לבנות עולמות מחוץ לתחומי התבונה. ולא לחנם בקש לו קרל די פּרֶל סיוע בדו־פרצופיות זו של העולם ובא לבסס על היסוד הקנטָני „פלוסופיה של מסתורים".

הרקליט „הסתום" וקנט בעל „התבונה הטהורה" — כלום יש לך קפיצה הגיונית גדולה מזו? ושניהם כבשו דרך למחשבה הטרגית.

ולא הרגיש קנט, שמקום הניח בתורתו להשקפה ההרקליטית — יצא מבית־מדרשו הֶגֶל ותפס מקום זה.

הֶגֶל משתף את קנט עם הרקליט. את הקוסמולוגיה של הרקליט הוא מעלה למדרגת לוגיקה: „לוגיקה של הסתירה".

כיצד? בצרוף חדושו של קנט.

המחשבה העתיקה, הקוסמולוגית והדוגמטית, לא יכלה לסבול שאלה בלי פתרון, לא העיזה לחשוב, כי יש שאלה שאסור לפתור אותה בדרך כל הפתרונים; יש שהפתרון חטא הוא לנשמתה, נשמת מושגה, הואיל ומושגה היא פרובלֵמה.

המחשבה העתיקה לא הגיעה עדין לידי ההכרה העזה, שטרגדיות יש גם בעולם־המושגים.

העמיק זֶנון לשאול בבית־מדרשם של בני־אֱלֶאָה. ראה את התנועה והיא בתוך עצמה נגוד, ראה את הרבוי והוא מלא סתירות. מה עשה? כפר בתנועה, כפר ברבוי. אין זה, טען, אלא מראה חושים מתעים, מראית־עין. כך פתר את השאלה — המית אותה. וכך הציל את מחשבתו מצרת־הקרע.

הרקליט הוא היחיד בין הקוסמולוגיים, שהכיר את הקרע ולא בקש מנוס מפניו. אולם קרע זה הוא בתוך הדברים ולא קרע במושג גופו. עדַין לא בא סוקרטס, שגלה את המושג „מושג־המושג".

בא קנט וגלה את טבע ההשגה, אפני ההשגה. מעכשו נגלה גם טבעה של הפרובלמיות — על־ידי הגלי.

מכֵּון שיש גבולים לתבונה, אפשר לשאלה שתהיה עומדת על הגבול; ומאחרי שהשגת הדברים תלויה באפני ההשגה, אפשר לשאלה שתהא היא עצמה אחד מאפני ההכרה.

והרי זו המהפכה הקנטינית: המחשבה הדוגמטית דנה לא על ההשגה עצמה, אלא על תכניה — ואיך תרשה לתוכן שיהא בלתי־שלם בתוך עצמו, שיהיה שאלה? אולם משהעיז קנט לבקר את התבונה עצמה, הסתכל לדרכיה ושביליה וסמן את תחומיה; משגלה לנו אֶת צורותיה, המוקדמות לתכניה, את אפני הנושא־המשיג, תנאי הנשוא־המושג — נתעלתה ההכרה על עצמה, נתעלתה לשופטת ומבקרת לעצמה, ושוב אינה יראה את הסתירה. האנטינומיה הניחה לה מקום להתקים בחינת גבול, בחינת אופי של זקת נושא לנשוא, בחינת אופן־מחשבה, דרך־הכרה: לאמר, מֵתודה.

נקבע מושגה של פרובלמה: שאלה בחינת מתורה· הפגימה פוסקת מלהיות פגימה, מכשאנו מכירים· שטבע־בריתה בכך· כלום חוסר־כנפים מום הוא לגבי האדם? פתרון הפרובלמה מונח בהכרתה· הכרת יסודותיה· יסודות הנגודי· — בהכרת ה א נ ט י נ ו מ י ה·

הפך הגל בחדושו של קנט ואמר: האנטינומיה הוא מושג העולם· הכשיר את שפסלה תורת־ההגיון של אריסטו· קדש את הסתירה תורת אופן־מחשבה· תורת מתודה: הגיון של סתירה·

פרובלמה זו מה משמעה? שני טעמים בדבר אחד· סותרים זה את זה· מתנגדים זה לזה· כל אחד מהם צודק בפני עצמו· כל אחד אמת בפני עצמו· הרי שניות כאן. הכרה זו משפילה את כבוד התבונה· עלולה להפקיע ממנה את חזקת ודאותה. תעודתה וכחה של התבונה למצוא את אמת־האחדות· את הזהות· ולפנינו שתי אמתות במושג אחד.

עמד הגל ואמר: סתירה זו היא עצמה אחד מחוקי ההשגה· אחת מדרכיה· עמד והעלה את הסתירה למדרגה גבוהה· העתיק את מקומה מן הדבר אל המושג ונטל ממנה את הטעם־לפגם· את משמעה כשם של גנאי. הסתירה בתור סמן שלילי· השולל את המציאות· זו הסתירה שבין הדבר ומושגו· ומכיון שהסתירה היא נשמת המושג, בטלה מעתה הסתירה בינו ובין הדבר·

וראה: קנט· שגלה את יסודה של הפרובלמה, את האנטינומיה שבמחשבה· השתמש בה לשם הוכחה, שאין ליחס את תכונת התבונה אל התוכן שבמציאות; הסתיע בסתירה שבין סוף ואין־סוף כדי להבדיל בין ההופעה שבתוך תחומי זמן ומקום ובין מהות שמחוץ לזמן ומקום· שניות של עולמות יש כאן· בא התלמיד והפך תורת רבו: עולם אחד והשניות בו גופו·

אבל אף הוא אנוס היה להפריד בין שני אפני הכרה, בין שתי לוגיקות: לוגיקה שביחס, לוגיקה תחתונה של שכל, של מושכלים מפשטים, תלויים בחוק־הסתירה האומר: אין דבר יכול להיות הוא ונגודו, הוא וזולתו בבת אחת; ולוגיקה שבמחלט, לוגיקה עליונה של תבונה, של מציאות מתהוה, המתרוממת מעל חוק־סתירה זה. המושכל המפשט של אור אינו סובל את נגודו, החושך, והאור שבמציאות דר עמו בכפיפה אחת והם כעין השלמה זה לזה.

מה היא ההויה? מעבר תדירי ממעמד למעמד, ואין לך מעמד עומד, אין דבר מתעצם בעצמו, יש ואַין משמשים כאחת, כל רגע הדבר משתנה, פוסק להיות מה שהוא. ההויה היא התהוות, התחלפות מתמדת. במדה שהדבר הולך ומתפתח, הולך ומתהוה, הריהו הולך ומסתלק ועובר אל נגודו, כל רגע של חיים הוא רגע של מיתה.

מה שכלוא בתוך עצמו, שלם עם עצמו, עומד במהותו, מתמיד בישותו — כלוא הוא בתוך המושכל המפשט, שהסתירה קשה לו; אין בו רוח־חיים, כח־מציאות אין בו, ואלו מה שהולך ומתהוה, הולך ומתגשם, סתירתו בתוכו, אין לך רגע ואתה רשאי לאמר: הנה הוא! שכבר אין הוא הוא, הנה זה — ותוך כדי זה אין הוא זה, אין זֶהות, הסתירה — „היא שורש כל תנואה וכל חיים; רק במדה שיש סתירה בדבר, יש תנועה בו, שאיפה ופעולה".

ושונה לנו הגל: המושג הולך ומתגלה במציאות, ההויה היא התהוות שכלית, התגלמות מושגים, התגשמות סתירות, נשמת הבריאה היא נשמת שכל חי, מהוה הויות. כל־המציאות, מלוא־העולם, הוא כל־שכלנות, כל הנמצא הכרח שכלי לו, אין שגיאה כלל במציאות. גם זו בהכרח שכלי באה, שגיאה היה לגבי הכרה אחרת; בתור חלק

של השכל העליון, המחלט, המתבטא במציאות, הרי היא אחד מגלוייו. „כל מה שנמצא שכלי הוא".

מרכבת האמת יסודות צוררים זה לזה, השואפים אל אמת עליונה. אין אמת עומדת אלא אמת מתהוה, שאינה פוסקת מלפשוט צורה וללבוש צורה. כל צורה וצורה שלה יש בה משום אמת כשהיא לעצמה ומשום אמת לקויה, מעין קרע אמת, בחינת חלק האמת המחלטת. כל מה שנמצא — רשאים אנו לאמר בנוסחו של הגל — אמת הוא.

וכך הולכת ומתפתחת ההויה בהתהוות נצחית־שכלית, עוברת בין כל נגודיה הצרורים בתוכה ומתקרבת אל האחדות העליונה של הנגודים הללו, אל הזֶהות הפנימית של הסתירה — אל עצמה היא מתקרבת, אל השתלמותה. זו עליתה בסולם־הנגודים ממדרגה למדרגה, מדרגת התגלות, התבטאות.

כח־בורא הוא הנגוד. לוחמים הנגודים זה בזה ומשלימים זה עם זה, משלימים ולוחמים: מתמלטים ומתפרצים כל אחד לעַצמו, כובשים את עצמם ונגאלים משעבוד כלליות — זו שממעטת את דמות הפרט. ככה הולכים ומשתחררים הכחות במלחמתם.

כל דבר תעודה מיוחדת לו בהתפתחות זו, תעודת גלוי, בטוי. מתפלג הישׁ, נקרע לקרעים והקרעים לקרעיהם. וכל קרע מוליד גלוי־נשמה חדש, בטוי־כח חדש, הבדל, יחוד. ואין סוף להתבדלות־הכחות ולאפני־התפרטותם.

קרועה ההויה, נגודים לאין סוף בה, מתנגשים הם זה בזה ומשתתפים ביחד, כל אחד מתיחד לעצמו ועם נגודו הוא מתאחד: אחדות בתוך קראים, ושלום זה, סִנתֵזה זו, אך גשר הוא להתפלגות חדשה, בסיס חדש להתבדלות חדשה, שהרי מן הקרעים מתפרנסת ההויה.

וכאן הגענו לעמקה של המחשבה הטרגית:

האדם הוא יצור טרגי; נתון הוא בתוך עולם של נגודים וסתירות, ומעכשו מתגלה הפרובלמה בתור ט ר ג ד י ה.

מה היא טרגדיה? פ ר ו ב ל מ ה ש ב ח י י ם, בעולם הרצון והמעשה, האנטינומיה שבאדם.

האדם הוא חטיבה בפני עצמה וחלק־חטיבה בתוך התפתחות העולמית; השכל־הנושא אף הוא חלק בשכל־הנשוא, שכל־המציאות המתהוה, חוקים להויה, והאדם תלוי ומותנה בהם; מלאה היא נגודים, נגודיה הם חייה, והאדם עומד במלחמה, מלחמת עולם, ואין שלום בעולמו.

רצונו קרוע, מעשיו קרועים. הכל בהכרח בא, בהכרח הנגודים המתפרצים להגלות, בהכרח תנאי־הדברים, חוקי־ההתפתחות, בהכרח שכלי — בהכרח הסטורי.

מהו החטא, אם לא אחד מבטויי מלחמה זו, מלחמת־נגודים? אף הוא בהכרח בא, אף הוא אחד מגלויי ההויה המחלטת. אמרנו: אין שגיאה במציאות; כל מה שנמצא שכלי הוא. וכי אין זה גם דינו של חטא? וכי אין מחויבים אנו לאמר: כל מה שנמצא טוב הוא?

אין האדם בן־חורים, רצונו ומעשיו אינם ברשותו, חוקים מושלים בהם, המוסר אין לו תורה מיוחדת, תורת־מוסר, אלא תורת ההגיון העולמי, הגיון אחד לעולם ולאדם, שכל אחד של הכרח, של תנות ותלות. כפוף האדם, הוא וערכיו, מוסרו וצדקתו, לחוקי־התפתחות שכליים, קשור אל הדברים, לקשריהם־חוקיהם.

מעין השקפה זו על הרצון אתה מוצא אצל ש פ י נ ו ז ה. אולם לפי תורת שפינוזה השכל הוא אחד משני התארים האין־סופיים של העצם העומד בעינו; ולגבי הגל היא רוח־ההויה, החוק הפנימי של התהוות, הסתכלותו — הסתכלות ה ס ט ו ר י ת.

הכרח׳ הכרח הסטורי. בהסתכלות זו אתה מוצא את גלגולה של מחשבת הטרגדיה היונית׳ של המוטיב המיתולוגי המלמד זכות על החטא: מזלו של האדם גורם׳ כך דרכה של המחשבה הטרגית. מרחיבה היא את גבולות העולם׳ נוטלת מן האדם את עולמו הקטן־השקט׳ את הונאת־עצמו׳ החונפת לו: מרכז־הבריאה אתה׳ עולם בפני עצמך׳ חפשי לעצמך׳

ודרך מסוכנת זו הביאה ליד הרבה גלויים׳ גלויי כמה אמתות קשות׳ מלאות צער על אפסות האדם ועלבונו׳ ותוגת־נצח כבושה בתוכן.

בדרך זה גלה מַרכּס את הטרגדיה של החברה׳ הוסיף על רבו ואמר: יש חוקים להתפתחות החברה׳ חוקי־נשוא׳ היוצרים את הערכים הרוחניים׳ ערכי־נושא׳ היחוסים בין השדרות החברותיות הם יסודות־הבנין׳ שעליהם נבנים המוסר והמשפט כמין עליה על גבם׳ לא הכרת האדם מסמנת את החומר החברותי׳ אלא חומר זה׳ היש החברותי׳ מסמן ומכריע את ההכרה.

והיחוסים הללו הנגוד מושל בהם׳ כחות של נגודים תוססים בכל חיינו׳ מחריבים הם את עולמנו ובונים אותו׳ „בלי נגוד אין התקדמות".

וזוהי ההסטוריה של החברה: מלחמה בלתי־פוסקת של מעמדות מתנגדים׳ מדַינים זה עם זה ומתפשרים זה עם זה׳ מלחמה שסופה שלום — שלום בין זאב וכבש׳

תורת־שלום זו פוגעת פגיעה קשה בכבודו של המוסר. מסירה היא מן הרעיון המשיחי את עטרת קדושתו׳ גאון החֵרות המוסרית, ונותנת לו צורת חוץ׳ צורת הכרח. היא לוקחת מן

המוסר את מבצרו היותר חשוב לו: נצחון־השלום. אף נצחון המוסר עצמו, מלמדת תורה זו, חוקו לא ברצון מוסרי אלא מחוצה לו; בהתפתחות דברים ותנאי־דברים.

המוסר דרכו ליחד לאדם עולם מיוחד ולהניח את דעתו: רצונך הטוב ינצח את הרע. זוהי החולשה החיונית, היראה את הנצח ואת האין־סוף ומבקשת לאדם הגנה בפני העולם הגדול, הגדול ממנו, הגנה בעולם בפני עצמו.

באה המחשבה ההגלינית-מרכסיסטית והרסה את המחיצה בין האדם והבריאה, הכניסה אותו תחת כנפי ההסטוריה הכללית, שאין האדם אלא אחד מיצוריה ולא מיוצריה: תלוי בחוקיה, הוא ומוסרו, מלחמתו ונצחונותיו, תעודתו ועתידו — אף השלום לעתיד־לבוא.

עלוב האדם, אף כבודו, גאון הנצחון של המוסר לעתיד־לבוא לקוי בעלבון־ההכרח.

כאן, אצל הֶגֶל ומַרכס, אנו רואים את המעבר מן הפרובלמה אל הטרגדיה, לאמר מן המחשבה אל הרצון.

רצון

בא שופנהויר.

ראה את העולם והוא כולו רצון, עמד על הכרת־העולם והיא קשורה אל הרצון, הסתכל אל נשמת הרצון והוא צער.

מהו רצון? שאיפה, צורך, רעבון. כל זמן שהאדם רוצה, הוא נצרך, הוא רעב, זאת אומרת, הוא מצטער. נתמלא רצונו, הרי מת הרצון; ואין הנאה בלעדו. בא רצון אחר, צער חדש בא עמו. אמור מעתה: לחיות הוא לרצות, לרצות הוא לסבול.

„החיים הם מעין הסטוריה טבעית של הצער".

הרצון הוא עצם כל העצמים· אין לו מקור מחוצה לו, בתוך עצמו יסודו· הוא העצם כשהוא־לעצמו, האַבסולוטון· אולם קרוע הוא הרצון העולמי, קרוע לקרעים· וכל קרע־רצון הוא עולם בפני עצמו: אני.

עצמות זו מחיצה היא בין ההויה והאדם, השלמות והפרט· קורע הרצון את העולם לנושא ונשוא וצעיף היצר פרוש על פני העולם. „צעיף־מַיָה".

מתיחד הרצון ביחידותו ומתבדל מן הרצון העולמי, מצמצם את הישות בתוך ערכי־הנאה, המעכבים בעד הכרת האמת המחלטת, אמת בלי גדרי אני. רואים אנו יחודי־דברים, אישים, אניים; שברי־בריאה אנו רואים· הרצון מפוצץ את העולם, מפרידו ומבדילו, פרור־צרכים, הבדל־ערכים· ואין הכרה טהורה אלא מכתם־רצון: התפשטות הרצון המתיחד ודבקותו במהות הרצונית העולמית.

לפיכך יפה כחה של החמלה, שכן היא מבטלת את המחיצה שבין האני והזולת, מגלה מתחת מסוה הפרטיות את פני האחד הנצחי, האחד־הכל, ומזַוֶגת את האדם עם נשמת העולם ומלואו·

בין חכמי־האסכולה היו מי שכפרו באישים· אמרו: אך מראה הוא הפרט· יסודו בהגבלת החושים, י ס ו ד ה ה ת פ ר ט ו ת, „שבירת הכלים". שופנהויר מצא יסוד זה ביחידותו של הרצון·

וכך יצא לגנות אותו· הרצון הוא צער; הרצון הוא צמצום־עולם; והרצון לחיים הוא מקור כל רצון· והוא מטיף לאדם: צא משעבודך אל החיים, שעבוד־הן, ואמור להם: לאו· השתחרר מרצונך, החוצץ בינך ובין הרצון העולמי, טהר את ישותך ממשאלותיך, המזיפות את העולם ומפרישות אותך ממנו למדור מיוחד, התפשט את עצמיותך — ויהרס הקיר בין נושא ונשוא, ותכיר את עצמך

בתוך הדברים ואת הדברים בתוך עצמך, ותתמזג נשמתך בנשמת הבריאה ותצא בנשיקת־נצח —

בטול הקיום, הקיום הפרטי, הבודדים לא מצאו מלה לבטא עלית־נשמה זו, שהיא מעבר לחיים, ערכיהם ובטוייהם; גמגמו — ויצא להם השם: „נִרְוָנָה".

*

מחשבת הפַנְתֵאוּת בסגנוניה השונים הביאה את שפינוזה ולֵבניץ לידי למוד־זכות על העולם, לידי צדוק־הדין על אלהים, לידי תֵאודִיקה; ואת שופנהויֶר, לידי למוד־חובה על החיים. אולם האין אפוא הכרה אנרכית, — הכרה זו, שכל הנברא בעולמנו הכל טוב בו? כלום אין באופטֵמות שכלית זו קורטוב יפה של פסֵמות מוסרית: כלום יש טוב, אם הכל טוב?

אמר לֵבניץ: אלמלא אי־השלמות היה חֶסר בצורות העולם (vacuum formarum); אי־השלמות היא, איפוא, אחד מחלקי־השלמות. וכי אין במחשב זה משום חדוד הטעם הטרגי, העמקה ארונית של אותו נגוד? נגוד פנימי הוא, לא בין שני דברים. אלא בתוך הדבר עצמו, בתוך־תוכו, טבוע ומוצנע לפני ולפנים בטבע־בריתו; הקרע בנשמת־העולם הוא גופו אחוי־הקרע: אין השלמות שלמה בלי אי־שלמות. ואין הטוב טוב בלי רע, „אילמלא רע מוסרי, לא היה טוב מוסרי".

וכבר ראינו אצל הגלי, עד כמה למוד־הזכות על העולם: „כל הנמצא שכלי הוא" — פוגם את צורת־המוסר.

*

ניצ׳ה מבית־מדרשם של היונים יצא.

הסתכלו היונים בנצח ואמרו שירה, שירת־חיים; ומתוך הסתכלות

בנצח בא ניצ׳ה לשבח חיי־שעה. היונים ראו יופי בטרגדיה; והוא נהנה מן העולם הקרוע, מן המלחמה העולמית וצערה.

הכרה טרגית אחת משתפת את שניהם, את שופנהויֶר ואת ניצ׳ה ומסקנותיהם — תהום ביניהן. אמר שופנהויֶר: השתחרר מרצונך לחיים, החוצץ בינך ובין האין־סוף. ענה ניצ׳ה: אין לך דבר למעלה מן החיים. אמר שופנהויֶר: רע הוא העולם, נשמתו הצער. ענה ניצ׳ה: יפה הצער.

כך בא ניצ׳ה מאמירת־לאו אל אמירת־הן. אכן נשמתה של אופטֵמות זו, אין פיסֵמות גדולה ממנה. ראה את הבלות־החיים, את הגלגל־החוזר הנצחי, וקרא: „עוד הפעם! נתחיל!". זוהי נקמתו בנ־צח, בנצח העולב את החיים. ראה את האור הקר של התבונה, המגלה את צעיף־העולם ועֶרְוַת־העולם; ראה את אפולון — הפך את פניו, פנה לשכרון־החיים, לדיוניסוס. מתוך הכרת הצער הוא בא אל „המדע העליז", מן הכרת־נצח לידי שגעון־נצח.

מן ההר בא סרַתּוסטרה, טָעם נצח טעם, טַעם צער ותוגתו — וצחק. „מי בכם יכול לשחק ולהיות נִשא גם יחד? האיש, אשר עלה על ההרים הגבוהים, וישחק זה לכל שעשועי־תוגה ומצוקות־תוגה יחד". לעג לבוזי־החיים, שאין בהם מתמימות התאוה וצחוקה, והם מבקשים אלהים בהסתכלות חוֶרת שמתוך רצון מת, בהכרה קרה, טהורה מכל כתם חיים. התקומם נגד רוח־הכבדות של צדקת־השמים, שבר את הלוחות הישנים. הביט הנשא אל האדמה — ויאהב אותה, אותה ואת רשעתה, צדקת־אדמה.

החיים עצמם הם מעריכי הערכים; ואין חיים אלא הרצון־לכח, הרצון להמליך את האני על העולם, להטביע בו את עצמותו. והמוסר אוסר את החייב. הוא בא למעט את דמות האני, אינו נותן לו

להגלות בכל כחו האכזרי, מקצץ את כנפיו, מקצר את ימיו. „מה שאני א י נ נ י, זה אֱלי וצדקתי" — אומרת צדקת השמים. המוסר חונק את נשמת הבשר, תביעותיו־תאוותיו, והיא הלא נשמת החיים. „ויש חכמה בבשרך שבעתים מאשר יש במבחר חכמתך". ה„לא־תעשה" שבמוסר, „עשֵׂה" שבחיים הוא. אִלמלא כן, לא היה מקום ל„לַאו".

אמנם, גם מוסר האדם לא מחוץ לחיים נולד. גם מקורו בעצם ההנאה, בדָמה החוטא וכחה כחו. „האם לא התחפשה אהבת־עצמכם וקראתם לה רחמים?" . . . „כל תאוותיך אלה נהפכו באחריתך היו לצדקות וכל בני־השטן אשר לך היו למלאכים. לפנים היו לך כלבים פראים בבורך, ואולם באחריתך נהפכו והיו לצפרים ולמזַמרות נעלסות". גם הצדקה מתוך רצון־אני באה, אולם רצון הוא שנתאבן בחוק, ואין תעודתו של הרצון אלא היצירה, יצירת עתיד, עתיד שיבַיֵש את עברו. ולמה תעמיסו פגר־עָבָר על גבי החיים? למה תכופו את קומתם תחת סבל־העבר, סבל־ירושה?

אומרת צדקת־השמים לאדם: הוֵה ער — וישנת במנוחה, וצדקת־האדמה אומרת: הוֵה נלחם ואל תנוח, הלחם וברא. אל תביט מאחריך, עבור על עברך והלחם על עתידך, במלחמתו, מלחמת־עולם, הלך האדם והשתלם, עלה ממדרגה למדרגה, ממין למין, נלחם על עצמו, נצח את עצמו, עבר על עצמו, עבר את הדרך הארוכה מן החיה א ל האדם — יוסיף האדם ללכת בה הלאה, מעלה־מעלה, בדרך העולה מ ן האדם.

י ה א ר צ ו נ כ ם ר צ ו ן ב ו ר א — כזה הוא מוסר־החיים. מי הוא גבור? מי שלא תש כחו בגעגועים על העבר ולא חס עליו והשתחרר משעבודו והתרומם מעל לעצמו וברא דבַר־מה ממעל לו.

כזה הוא רוח החֵרות, ההולך וכובש את העתיד. לחלוף ולעבור — זוהי כל ההויה כולה. כל יצור מעבָר הוא לעתידו, לשכלול מינו, ומעלה הוא בסולם־ההתפתחות. הכשרת עתיד ממעל לו — זוהי תעודת חייו: לחדול כדי להיות. כך יהא האדם גשר להשתלמותו לעתידו, איש־העתיד — האדם־העליון. „מה הקוף לאדם? צחוק או כלימה מכאיבה. וזאת יהיה האדם לאדם־העליון, צחוק או כלימה מכאיבה“.

לפנינו צרוף־מחשבה ביולוגית־סוציולוגית. בתוך מלחמת הפרטים הולך ומשתלם המין; החלשים, מפסידי־המין, נופלים במלחמה זו; והגבורים, מזוינים בטכסיסי־השתלמות, עומדים בה ומנצחים. בחירי־המין הם, המשביחים את כחו, המכשירים את עתידו. השקפה הִסטורית היא, שעל־ידה נעשה ניצ׳ה לאנטי־הִסטוריון ואנטי־רומַנטיקון, נגד העבר בשם העתיד.

וכאן אנו רואים את הקרע בכל צערו ויפיו. הוא אומר: אין לך דבר קודם וראשון לאני: הוא הבורא, הוא הבונה, בשבילו נברא העולם, ומלחמה לאני באני, ונלחם על עולמו וברא אותו. והוא אף אומר: „אולם תועבה הוא לנו החוש המסורס, המדבר: הכל בשבילי“.

מתוך הערצה קיצונית של חיי היחיד וכחות האני הוא יוצא ותובע תביעה קיצונית לטובת הכלל, יוצא ללמד תורת־מוסר קיצונית: „מוסר־המתנה“, קרבן האדם בעד האדם־העליון. עלֵה והנשא מעלה־מעלה — ממעל־לך, הלאה קדימה אל נצחונך, נצחון־עצמך: אֱל העליון לך, היֵה נלחם על עצמותך, שחרר את כחותיך, הרחב את עולמך, כבוש ורכוש את עצמך — ותן את רכושך, רכוש־אני, מתנה יפה לאנושות

לעתידה־השתלמותה — להאנושות־העליונה׳ תן עצמך מתנה לה!
ואף זה אחד מסמני המחשבה הטרגית: הקצוות נוגעים זה בזה.

וכך לא הסתפק ניצ׳ה בהכרח הצער׳ צער הקרעים׳ אלא בקש אחוי להם. לא נתישבה דעתי עד שהמציא פתרון לחיים והזמין תעודה לאדם. כאלו כשל כח צערו והציע לבסוף מִטה יפה למחשבותיו הרצוצות׳ שתעו ולא מצאו להן דרך. „שַאפו לאדם־העליון״׳ — אמר׳ והונח לו. אף הוא דרך מצא.

הוא׳ העַז׳ שהסתכל בנצח׳ מעבר־לטוב ורע׳ אף הוא מרכין את ראשו לפני ערך מוסרי וקובע דין לחיים׳ קובע ותובע. קדוש זה׳ שלא עברה עליו שעה בלי צער הקרע׳ אף הוא השלים עם קונו ומצא תעודה בעולמו של זה.

תורת־הנאה הורה׳ ולא חש׳ שחזר בה תוך־כדי־דבורי דומה׳ אִלו העמיק במחשבתו׳ המחשבה ה„הֵדונית״׳ המבקשת אשרו של האדם בהנאתו; אלו ירד לסוף דעתו־דעתה ולא היה נרתע מפני אמתה האיומה׳ — לא היה קובע דין־ערך מוסרי לחיים ולא היה גוזר גזרה זו׳ גזרת האדם־העליון׳ על האדם. אנַרכיה בעולם הערכים — אך זוהי המסקנה האחרונה של תורת־ההנאה.

אין מדת־ערך׳ מדת־כלל׳ לגבי הנאה. כל אדם מדה אחרת להנאותיו׳ כל שעה והנאתה המיוחדת לה. נגוד הוא ערך־הנאה לחברו׳ ובשניהם צדקת־הנאה: אין חוק־הסתירה שולט בה. על־כן מכרזת הכרה טרגית זו על צדקת הנגודים והסתירות בעולם הרצון והמעשה׳ שאין השלום אלא אי־צדקה להם׳ קפוח זכותם.

ואיך תבוא היא ותוכיח את האדם, תבוא ללמד דרך לו? הנאתך לא הנאת חברך היא, ואיך תבוא בשם ערך־טוב של הנאה לגזור עליו: זאת עשה וזאת לא תעשה? איש איש להנאתו. אתה נהנה מתאותך וחברך מסגופיו. כיצד תקבע תורת־ההנאה חוקים למעשי האדם? הרבה טעמים בעץ־החיים, ואין טעם לטעם.

מה להערכת־הנאה, אם שנהנה האדם מחטאו או מצדקתו? מה לה אם שהאדם להוט אחרי תענוגי העולם־הזה או בוחל בהם ומתפרנס מאמונתו בעולם־הבא? גם אמונה זו היא אחת מהנאותיו של עולמנו זה, ואולי אחת מהנאותיו היותר גדולות. כמה בני־אדם מסרו את נפשם עליה!

חוגג היוני חגי־דיוניסוס, מתהולל בשירים ויוצא במחולות, מטהר את נפשו ומתחטא לפני אלהיו בשכרון־אהבה וסער־חמדה — נהנה מאֵש־אלוה. והבודי מַזיר עצמו מן החיים, כובש את יצריו, משחרר את נשמתו משעבודה אל היש־העכור, מתפשט את גשמיותו, ורוחו עולה למעלה, עד עולם הדממה, דממת־נצח, טהרת־אין — נהנה מ א ו ר־אלוה.

באים נביאי־החיים וקוראים תגר על המוסר, טוענים: המוסר אוסר את החיים, ממעט את דמותם, פוגם את טעמם — מותר על מנה יפה. והם באים ומוכיחים לאדם: חיֵה חיים מלאים ואל תקמץ בחייך. למה תותר?

הללו אינם מרגישים, שמטיחים הם דברים כלפי הדעת. מהו המוסר אם לא הערכת־דעת בתוך הנאות ורצונות: וִתּוּרים ופשרות ומִצועים בין ערכי־החיים? הדעת היא המסרסרת ביניהם, מכרעת ובוררת. הדעת שבמוסר היא הפוגמת את להט החיים. קשה להנאה אור־הדעת; את ערפלי־החמדה הוא מפזר. אבל כלום

המוסר לא בא בעקרו לשמש לחיים ולהנאתם? צורך הוא, והנאתו בצדו, בספוקו. אומרת דעת־המוסר לאדם, מה טוב ומה רע – וכי רעתו היא דורשת? גם יצר־הטוב בשם הנאה בא, בא ואומר בשמה דברי־כבושים. אלמלא כן, לא היתה לו שליטה בחיים; לא היה האדם מתרצה לו. כובש האדם את יצרו, מתגבר על תאותו — ונהנה. כלום הנאה זו אין שמה הנאה? מספרים על חסיד אחד שלפני פטירתו בקש כוס יין לפיס את גופו על הצער, שצערו כל ימיו. אין צורך פיוס זה אלא במי שהוא עצמו נהנה וגרם צער לאחר...

אומרים: חבל על כל רגע, ההולך לבטלה בלי הנאה. אולם — משיבה דעת־המוסר — הן יש חשבון בדבר. הנאה עכשו וצער לאחר־מכאן, או הנאה זו והנאה אחרת, מה שקול כנגד מה? והיא שוקלת ומערכת, מותרת מאחת ומפיסת את חברתה, בוררת ומנשאת תכלית עליונה להנאות, מכנעת אותן ומשעבדן אל ההנאה־התכלית, וקובעת חוקים לטוב ורע. אף בסיס־ההערכה של המוסר אינו אלא ההנאה. ולמה תדברו סרה בו?

אמנם הכיר ניצ'ה בקרע זה, המצדיק את הנגודים והסתירות שבנשמת החיים — מצדיק גם את המוסר בתוכם. הן אמר: „... את הגבוהה ממטרותיך שמת לנוכח פני תאוותיך, אז נהפכו ותהיינה לך לצדקות ולתענוגות". ושוב אמר: „מאחרי למחשבותיך ולרגשותיך, אָחִי, עומד מושל אדיר, חכם לא־נודע — עצם שמו, בבשרך הוא, בשרך הוא". הוא אף הצדקה מקורה בעצם האדם, בהנאתו אף צדקת־השמים שרשה הולך ויונק מצדקת־האדמה. וכך יש בעלבונו זה של המוסר — למוד־זכות עליו.

פרובלֶמה

„מַהות הדברים — המספר", מכריזים הפִּתַגוראים. „אין לנו ודאי אלא המַתֵּמַטיקה שלנו", מחליט ניקוליוס קוּזַנוס. „אלהים נוהג את עולמו במתמטיקה", אומר אפלטון. „בספר־הטבע כתובה הפִלוסופיה אותיות מַתמטיות", מסביר גליליֶאִי. ושפינוזה מצא את אלהיו „במדת־ההנדסה".

אולם המתמטיקה, כבודה של התבונה והדרה, המשמשת תמיד ראיה וסיוע לרעיון־האחדות ולסדרו של עולם — היא עצמה קרקע יפה לפרובלֶמה, לַקרע המושגי, עלבונה של התבונה וצערה.

הנקודה, מושג יסודי זה של המתמטיקה, כמה צער־מחשבה מצא בו בטוי. הוא היה, בדמותו הקוסמולוגית, מרכז למחלֹקת של תקופה חשובה בפלוסופיה העתיקה, מחלֹקת שעברה דרך אספקלריות של דורות וקבלה צורות שונות, ועדין היא הולכת ונמשכת בהרבה ממקצועותיה של ההכרה, מפכה בכל אותם הצנורות הנראים ובלתי־נראים של השאיפה הגדולה אל הסתכלות־הרמוניה ומביאה במבוכה את שכלנו הגאה, המבקש פתרון מושגי לבריאה ונתקל בשאלה: הוָיה או התהוות? ובעקבה כרוכה השאלה: אחדות או רבוי?

נחלקו בזה שני בתי־מדרש: בית־הֶרַקְלִיט ובית־אֶלֵאָה.

הראשון הורה: אין קַיָם ועומד. הכל פושט צורה ולובש צורה. אין הויה אלא התהוות בלתי־פוסקת, הסתלקות תדירית. הויה והפסד — שני דבריב שהם אחד, נעוצים זה בזה ומשמשים בבת אחת כל רגע משתנים הדברים, כל רגע נהפך העולם לאחר. „אין יורדים לתוך מי נחל אחד פעמַיִם" — מים הולכים, מים באים, בפעם השניה נחל אחר לפניך. „הכל שוטף". או בדרך שלגלג על זה אפלטון:

הכל תפוס בולמוס של הליכה. כפירה זו בישות עומדת ומתמדת, בה כרוכה גם הכפירה באחדות־הבריאה. רעיון־ההתהוות מחַיב את רעיון־הרבוי. מנַין לנו החלופים והשנויים, אם נברא העולם באחד?

ובני־אֶלֶאָה יצאו להגן על ההויה ועל האחדות: העצם עומֵד וקיָם בעינו. אחד הוא בכל החלופים. הוא „אחד והכל", אחד שהוא הכל, אחד שהוא אחדות. אין דבר מחוצה לו. השנויים והתמורות אינם אלא מראית־עין. כיצד תתפוס את מושכל־היש, ואין לך רגע והוא – הוא? מכֵּון שהוא תדיר בהתהוות ובהשתנות, הרי שאין לו הוה לעולם. ואיך תצויר ישות בלי הוה, ישות שאינה היות לעצמה, בפני־עצמה, אלא בחינת עוברת מהויה להויה ובטֵלה כל רגע ממהותה ישות שהיא תמיד אחרת? סתירה היא ואין השכל סובלתה. השכל מחַיב את ההויה העומדת בהויתה, את היש הקיָם בישותו. את האחד שלא נִתן להתחלקות והשתנות, את האחדות שאינה יודעת הבדל והפרש – ושולל את ההתהוות, את הרבוי ופֵרודיו: אין הם אלא טעות־חושים.

מחלקת זו לא היתה מסומנת סֵמון הגיוני די צרכה עד שבא זֶנון והעמידה על יסוד החלוקה, על מסקנה פנימית זו של רעיון התהוות רבוּיית: ההתחלקות האין־סופית, המביאה לידי קטנות אין־סופית. וכך נתגלתה הפרובלמה של הנקודה הקטנה לאין־סוף.

טוען זֶנון ואומר: אם היש מרכב הוא, מרכב רבוי, סכום של חלקים ודין־חלוקה נוהג בו, הרי אפשר להפריד כל דבר לאין־סוף של חלקים; הואיל וכל חלק הוא בחלוקה, כל־זמן שיש בו עוד ממשיות. מחשבת הרבוי מחַיבת אותך ללכת בדרך החלוקה, הפרדת הרבוי, עד שאתה מגיע אל החלק היותר קטן, שאין למושג־החלוקה תפיסה בו מפני שאין לו תפיסה במקום; לאמר, אתה מגיע אל הנקודה היותר קטנה,

שאין קטנה ממנה – שאלמלא־כן היתה בה־חלוקה – זאת אומרת, אל האפס: כל ממש נתן להקטנה. ואם כך, מאחר שהאחדיים האחרונים של היש המֻרכב רבוי אין בהם תוכן ממשי, כיצד יצטרפו החלקים הללו לממש? מה שאין בחלקים, אי־אפשר שיהא בחבורם. שומע אתה, שמחשבת־הרבוי מפוררת את העולם עד לאין־סוף, מבחנת בכל חלק הרכבה של חלקים והולכת בדרך ההפרדה עד ההקטנה שאין למטה ממנה, עד הסתלקות כל יש – ואיך תבוא לבנות את היש על ידי החלקים האלה, שהחלוקה פסקה עמהם מפני אפסותם? כאן בוקעת ועולה לפנינו הפרובלֶמה של הנקודה.

אותה הפִּרכה פוגעת גם במושג־התנועה, הכולל בתוכו את מושג ההתהוות והרבוי. מה היא תנועה? מעבָר ממקום למקום, מנקודה לנקודה. והרי זו סתירה פנימית. חַלק את התנועה לחלקיה ואתה מוצא: כל רגע של תנועה הוא רגע של עמידה. נע ועבר גוף על פני דרך, על כל נקודה ונקודה שבה עבר, היה בכל רגע באחדות מן הנקודות האלו – היה, כלומר: שהה, עמד. תאמר: בכל רגע עבר, נע ממקום למקום; אבל כלום יש הפסק, רֶוח ביניהם, שאפשר היה לדלג עליו? כלום יש חֶסר במקום, כלום יש רגע בתנועה ולא יהא מתאים לו מקום בדרך? הרי שהדבר הנע נמצא בכל רגע באחד מן המקומות־הנקודות, ואיך נתפוס במחשבה תנועה זו, שכל אחד מרגעיה הוא רגע של מקום? אין תנועה אלא מעבָר, ואין מעבר אלא מנקודה לנקודה, אולם אין דלוג על הנקודה עצמה, אין קפיצה אף בתנועה. כל נקודה היא, איפוא, מקום חֲנָיָתָהּ הרגעית של התנועה. על כל נקודה נחה התנועה כהרף־עין, וכל הרף־עין הוא חלק מן התנועה, ואיך תצויר תנועה ומנוחה בבת אחת? החץ העף – נח תוך־כדי מעופו, אומר זנון. סתירה זו מגלה לנו

את הקרע המושגי: אנו מחלקים את התנועה לרגעיה, את הדרך לנקודותיה, ולפנינו רגעי־מנוחה, נקודות־שביתה, ובחבורן—תנועה.

לחנם תפס אריסטו על זנון והעיר שלא שם לב להתאמה שבין ההתחלקות האין־סופית של המקום, דרך התנועה, ובין זו של הזמן, משך התנועה!! לאמר, בין רציפות שבמקום ובין תכיפות שבזמן: לפנינו שתי שורות של חלקים שוים, שורת־מקום ושורת־זמן, וכל נקודה אין־סופית של הדרך מתאמת לנקודה אין סופית של הזמן. וכי נפתר הנגוד על־ידי זה? וכי אין השואה זו מעמקת ומחדרת אותו? הלא היא אומרת לנו: אין דלוג לא במקום ולא בזמן – ותנועה מנין? מכֵיון שאתה תופס את הנקודה הזמנית, את הרגע, תופס תפיסה שבמושג, הרי אתה מעמיד את הזמן במרוצתו: בשטפו אין השכל תופס אותו. ולחנם הקלו בכבודו של זנון ונתנו אותו למתחכם, לסופיסטאי. נרתעו הללו מפני גלוי הטרגדיה של המחשבה. אולם אריסטו מעיד כבר על זנון, שהמציא את הדיאלֶקטיקה, זאת אומרת: את מחשבת־הפרובלֶמה.

זנון גלה את הקרע המושגי, את צערה של הפרובלמה. אולם לא הניח את העולם בקרע, לא השרה עליו את צערו. לא ידע את ערכה של הפרובלמה, ערכה בתור דרך־הכרה, אופן־מחשבה, סגנון של הסתכלות. סתירה מצא במושג הרבוי וההתהוות, סתירה בתוצאותיו: החלקיות והתנועה – עמד ופסל אותו, הציל את מחשבת היש והאחדות. אין ההתהוות, אין תנועה, אך מראה היא. שני עולמות הם, עולם־המראה: התהוות ורבוי, ועולם־האמת: הויה ואחדות.

רגילים אנו לאמר: ניוטון ולֵבניץ המציאו את האִנפיניטֶסימַלי, את הפִשיון, את הנקודה הקטנה לאין־סוף. גלוי זה מה פרושו?

הלא ראינו, שאף הפלוסופיה העתיקה ידעה נקודה זו והרבה שאלות נתלו בה. אין גלוי זה בא לומר לנו אלא זאת: עד ניוטון ולֵבניץ היתה הנקודה הקטנה לאין־סוף אבן־נגף על דרך המחשבה ובה נתקלו כמה וכמה חכמים; אלה כפרו במציאות, המופיעה לפנינו מֻרכבת חלקים, ואלה כפרו בתבונה, הדורשת אחדות ושלמות; שכן מושג הנקודה נגוד פנימי בו והוא נשמע לשתי פנים. באו ניוטון ולֵבניץ והכניסוה לתוך המתמטיקה כנוס מְתֻודה. וזו מלמדת אותנו הנקודה כשהיא לעצמה לא נִתְּנָה לסמון ולהערכה. הנקודה הבודדה, בלי יחס אל הקו, הוא דבר והפוכו, כל־בו ולא־כלום, יסוד כל יש וגבול כל יש. על־כן המֻחלט הוא ממעל להכרה ואין חוקיה מגיעים אליו; הוא התחום של ההשגה וכל ערכו רק בתור תחום. ואִלו הנקודה היחוסית, ביחוסה אל הקו שהיא בונה, יש לה ערך קבוע ומסוים.

כך נפתרת הפרובלֶמה של הנוגע (Tangenten-Problem). הקו הישר, הנוגע בקו עקום, נקודה אחת מאחדת אותם; לאמר, אותה הנקודה של הנגיעה היא נקודה משותפת לישר ולעקום. והרי סתירה כאן. הן בכל מקום של העקום אפשר למשוך קו ישר שיהיה הנוגע, ומעתה כל נקודה ונקודה שלה היא גם נקודה של קו ישר — וכיצד תצטרפנה נקודות של קוים ישרים לקו עקום? מחויבים אנו, אפוא, לאמר: הנקודה הבודדה אינה בגדר ההכרה. אין לה תוכן עומד וקיָם. היא „שותפת" (Fluxion), כבטויו של ניוטון. היא נקודת קו ישר ועקום כאחת; ערוב־תחומים בה. אולם אין אנו דנים אלא על הנקודה היחוסית: הנקודה ביחוסה אל העקום ערך אחר לה מערכה של נקודה ביחוסה אל הישר. ותורת־הפונקציות מלמדת אותנו על ההבדל שבין שעורי האין־סוף: יש נקודה קטנה לאין סוף

ממדרגה ראשונה, שניה והלאה. הבדל־ערך זה הוא הבדל הנקודות ביחוסן אל הקו, ביחס האין־סופי אל הסופי, אבל לא בבחינת נקודות בודדות, בבחינת אין־סופי בפני עצמו, שאין לו שעור וקצב.

יכול נפתרה הפרובלמה על ידי הגדרה זו של דרך ההכרה, על ידי הנחה זו של יחוסיות שכלנו? הן שניות של אמת לפנינו, אמת של אין־סופיות ואמת של סופיות, אמת של מָחלט ואמת של יחס—„אמתיות שבנצח ואמתיות שבעובדה", כמאמרו של לֵבניץ במשמעות אחרת. וכי יש בידי תשובה זו להניח את דעתנו, לאחות את הקרע המושגי, להמתיק את צערו? כלום אין היא מזכרת במקצת את יסורי ההכרה של טובי החכמים בימי־הבינים, שבקשו להציל את אלהים ואת הדעת כאחד ומצאו להם נחמה בשתי אמתיות: „אמת־אלוה" ו„אמת־השכל"?

כיצד נבדיל ונאמר: שני מושגים לנקודה, בחינת עומדת בפני־עצמה ובחינת עומדת ביחס? הרי אותה הנקֻדה נדרשת כאן לשתי פנים, היא הבודדת והיא החברותית, אם מותר לומר כך, בבת־אחת, והלא המתמטיקה המחודשת שמימי דֶקַרט, המעריכה את הנקודה, בנגוד לאֶבקלידס, לא בתור סוף הקו אלא בתור יסודו, יסוד התהוותו — הקו מתהוה על־ידי תנועת נקודה, השטח על ידי תנועת הקו, הגוף על ידי תנועת השטח — היא מתחלת, אם כן במָחלט, באין־סופי היחיד לעצמו, ואיך תקדים את הסופי לאין־סופי, את המחובר לאחדיו? איך רשאית היא להעריך את הנקודה ביחוסה אל הקו ולאמר, שהנקודה של הישר שונה היא משֶל העגול? הן מקדמת היא בזה את מושג הקו למושג הנקודה, בה־בשעה שהיא דורשת להתחיל בנקודה, וחוק זה, שניוטון ולֵבניץ משותפים בגלויו, חוק־הרציפות, המלמדנו שאין הפסק במקום, — הרי מפריש הוא

כל נקודה ונקודה לעצמה, מיחד אותה ביחודה, בחינת יסוד־בונה, בסיס לכל ערך־שעור. ובנדון שלנו כל אחת מן הנקודות בונה את העקום, מולידה אותו, כל אחת מהן מניח את הקו, את „חוק־נטיתו", שאיפתו, דרכו; ואנו יודעים עם זה, שכל נקודה ונקודה שלו היא גם נקודת־הנוגע, לאמר, נקודה בקו הישר, — ואיך נסתלקה נטית העקום ופרחה אל הישר? וכי צדק בֶּרקלֶי, המתלוצץ על השעורים האין־סופיים ואומר: רוחות של גְדָלים הם, שהלכו לעולמם?

הרי אנו רואים: אף הפרקליט של השכל, כמאמרו של אפלטון על המתמטיקה, איננו מֵגן בפני הקרעים הנצחיים.

אמנם עוסקת המתמטיקה באין־סופי ולכאורה כחה בו, היא מסמנת את ערכו, שומרת את צעדיו ומוסרת למחשבה דין־וחשבון על כל תנועה של נקודה; אולם אין היא יכולה לתפוס את האין־סופי במהותו, ביחודו, בבדידותו. אלא ביחוסו, בצרופו ובשתופו.

וכאן הגענו לידי ברור צערה של ההכרה, צער זה—אין סופיות שמו.

נשמתה של הבריאה הוא האין־סופי, והכרתנו תחומים לה, האין־סופי הוא, כפתגמו של קוזַנוס, „פגישת־הנגודים", אין הוא נכנע לשכל וחוק־הסתירה שלו.

היש והמחשבה אחד הוא, אמר פַּרמֶנידס: אין יש מחוץ למחשבה. והֶרמן כהן, סניגורו של רעיון האחדות וההרמוניה מוסיף ואומר: „המחשבה יוצרת את היש, וזהי תעודתה של התבונה הטהורה; טהרתה בכך, שאין היא מקבלת את עולמה מן החוץ, ממקור זר, מן המוכן במציאות, אלא יוצרת את היש על־פי חוקיה, שהם חוקיו. אנו פותחים במחשבה; אל יהא למחשבה מקור אחר מחוצה לה".

זוהי תעודתה, עצמותה, טהרתה־מקוריותה ביצירה זו. אולם כיצד תברא את האין־סופי? הוא נברא על ידה בתורת־הפונקציה, המעריכה את הנקודה הקטנה לאין־סוף בכל תנועותיה ונטיותיה — מתרץ לנו הפִלוסוף המַרבורגי. אבל כבר ראינו, שאין היא שולטת בו אלא עד כמה שהוא בא ביחס; ובבחינת עומד־בפני־עצמו, בחינת מקור עצמו, הוא תחום המחשבה, גבול ממשלתה על היש.

תחום בין היש והמחשבה: האין־סוף חוצץ ביניהם. והמציאות חיה על האין־סוף. הוא סוד חייה, בו היא מתקימת, בו יסוד הויתה, שנוייה, הבדליה. מה היא ההויה? מעבָר תדירי. וכי רגע־המעבר נתפס במחשבה? היכן פסק זה והיכן התחיל נגודו? יש ואין ברגע זה, כל רגע של הויה הוא רגע של התהוות, של מעבר. מעבר מתחום לתחום. והיכן פוסק תחומו של האחד ומתחיל תחומו של השני? הם יונקים זה מזה והם תחום זה לזה — הרי סתירה כאן. וסתירה זו שבמחשבה עומדת לפניך חיה במציאות, ואתה עומד ותוהה. וכי אין זה עלבון־כבוד לשכל, ל„הוד רוממותה של התבונה"? לפניו תנועה, והוא נבוך ואינו גוזר על ההכרה, כטבעו, גזרה שאין להרהר אחריה; אלא כל נקודה היא נקודת־תנועה ונקודת־עמידה בבת אחת. והיכן היא השלמות השכלית, שתשלים בין הנגודים, בין יש ואין?

דֶמוקריטיס נתן לאַין צורה חדשה, צורת יש חדש. „לא יותר הוא הכלום מן הלא־כלום". לא־כלום זה הוא הרֵק, המפסיק בין הפרדים ומחברם. גשר הוא בין חלקי היש, וגשר זה מהות הוא בפני עצמה. כך השלים דמוקריט בין היש והאין.

ואִלו עלול היה שכלנו להשיג שתי מהויות, מהות של יש ומהות של אין, היו מתישבות כל השאלות של בני־אלאה בבת־אחת. אולם

אין לפניו מהות של אין, אֵין אָין. „היש יש, הלא־יש לא יש — ממחשבה זו לא תשתמט לעולם", אמר פַּרְמֶנִידס. כיוצא בזה מעידה גם המתמטיקה האנפיניטֶסימלית, שאין רֵקוּת במקום: רצוף הוא היש.

והסתירה לא נפתרה ואין לה פתרון, הואיל והן שתי תביעות מתנגדות זו לזו של הכרה אחת. אין הכרתנו מסתפקת במציאות שלפניה, אלא דורשת היא לסתור אותה כדי לבנותה; והיא הולכת ומשברת אותה, הולכת ומחלקת את החומר עד לאין סוף, כלומר, הולכת ומחרבת כל יש סופי וחוזרת ובונה את היש המסוים מן החלקים האין־סופיים בקטנותם, שאין בכל אחד מהם משום חומר לבנין. לפנינו שתי פעולות סותרות זו את זו ושתיהן שני תפקידי־הכרה הן, זה מגלה את האין־סופי ביחוסיותו, ביחוסו אל הסופי וזה משחררהו ומוציאהו לרשות עצמו, עצמותו המָוחלטת. וקרע פנימי זה הוא מקור לכמה מיסוריה של הכרתנו, שהנאתה—באחדות־הרמוניה, וצערה — הנגוד, הסתירה.

לא במחשבה נברא העולם. גדול הוא ממדתה וקטן ודק ממנה ביסודותיו, נשאר דבר־מה, שאינו נתפס במחשבה, ודבר זה הוא בסיסו של המָה, רוח המציאות, מדתה הפנימי: האין־סוף.

„האין־סופיות — לה אני קורא: מדת הכל", אמר אותו קוזַנוס. האין־סופיות היא מדתה של הסופיות, ולא להפך. אין הסופי אלא מעין הפשטה, ורואים אנו רק הפשטות של האין־סוף, גבולי־נשמה—חמרים, גופים.

והכרתנו תלויה ועומדת בין סוף ואין־סוף, כחה מצומצם בהשגה סופית, אולם היא גם בעלת המושג אין־סוף, יודעת היא, שיש מעבר־לידיעה; יודעת, שמושגיה הם רק הגדרות יחוסיות —

ותשוקתה אל המָחלט. מכירה היא ביש שממעל־להכרה והיא עצמה מגלה לנו: כאן גבולי. אמתי היא אמת שבתוך גבולים. מכירה שלא מצאה מה שבקשה והולכת ומבקשת הלאה בדרכים שונות. בלי דרך. יש בה איפוא משום רוח האין־סוף, המָחלט. המהות, האלהות; המושגים הללו הלא ממנה הם לנו. דומה. הכרתנו מרכבת רוח ותומר; זה שרשו באין־סוף וזה חוצץ ביניהם ומעכב את גאולת־ההכרה.

והיא עולה בדרך התפתחותה. עולה ומתקרבת אל האין סוף, ודרך ארוכה כבר עברה. אולם היא נתקלת תמיד בגבולים, בסתירות הללו. שעומדות על גבול היש ולא־היש ואינן נותנות לבן־חלוף להסתכל במעשי־בראשית, חידות ההויה. שהסתירה היא סודה.

ומה עושה העלובה. ההכרה השכלית? את התחומים עצמם היא עושה בסיס לה. אלה הן הסתירות העליונות, המושכלות הראשונים, התשובות האחרונות — ההנחות, המשמשות כעין גשר בין המחלט והיחוסי. וכמו ריח עולם זר־רחוק, מֵעבר להכרה, בא עמהן.

דרך־ההנחה מראה לנו, שהסופי נבנה על האין־הסופי. וכל הנחה ראשונה של שִטת־הכרה, הסתירה מפרכסת בתוכה. שהרי זה משמעה של הנחה: ההנחה באה קודם לכל יסוד שבהכרה והיא יסודה של זו. זאת אומרת. ההנחה הוא המוקדם השכלי, הפרימַט, המניח את היסוד. היא, שלא נִתְנה להטעמה מחוצה לה, נותנת טעם לשטת־הסתכלות מיוסדת עליה. אין זכות קיומה של ההנחה אלא בערכה המֻתודי. במדה שהיא מבססת היא מבוססת. לדוגמה: ההנחה של הפרדי, של הפִשיון. כאן אנו רואים את הקרע המושגי. את הפרובלמה בחינת דרך־מחשבה, מֻתודה.

וכך מניח האין־סוף את הסופיות. מוקדם הוא לכל יסוד שבהכרה.

נושא בתוכו את הסתירה, עלבונה של ההכרה – וממנו נבנית הכרתנו, נבנית מחרבנה. אולם סתירה זו נגררת אחריה תמיד ועולבת אותה, מגלה את ערותה.

צא וראה: זה יותר מאלפים שנה אנו מבקשים פתרון לשאלה: היות או התהוות? הויה או הפסדה? עצם או התחלפות? אמרנו: יש גבול לשנויי־הויה, ולגבול זה קראנו בשם פרד, עצם פרדי; הקים ומתמיד, העומד בעינו בכל ההפסדות, המצע הנצחי של כל התמורות: — השארת החומר. וכבר חזרנו בנו. נתגלה החוק של השארת־הכח, המלמדנו שכחות הבריאה אינם אובדים לעולם אלא פושטים צורה ולובשים צורה וסכומם אינו מתמעט ואינו מתרבה, — ואנו אומרים מעכשו: האנרגיה היא העצם. וכי נפתרה על־ידי זה הסתירה שבהכרה? מהו יש זה, שאין לו רגע והוא מתמיד בישותו? מה היא שלהבת זו בלי פתילה?

קרובים אנו וקשורים אנו אל הנצח יותר משאנו קשורים אל השעה – מכריז הרמן כהן מתוך הכרה מוסרית. אמנם יש במחשבה זו משום גאון־האדם. ואולם גדולים ממנו העלבון הצער: קרועה הנשמה, מקורה הנצח והיא מתגעגעת אליו, וגבוליה־חייה מפרידים ביניהם. קרועה ההכרה, שואפת היא אל אמת שבמחלט, אל האין־סוף, מלך־הנגודים, ותעודתה — אמת של זֶהות, אחדות, הרמוניה. וכך אנו שואבים את דעת העולם ממקור הסתירה ומשיבים את נפשנו, הצמאה להרמוניה.

עברה לפנינו המחשבה המתמטית, כבודה וגאונה של מחשבת־ההרמוניה. והנה ראינו, אף היא לקויה בקרעים, בנגודי־הגיון.

אתה רואה בהם התאבקות של מושגים ואתה שומע מעין פַּתּוֹס של מחשבה, של צער נפתוליה. ואולי זו היא „המתיקות שבמתמטיקה", כבטויו השנון של יעקובי. יש הנאה בצער־מחשבה: צער־יצירה בו. נאה היא טרַגדיה זו של תבונה, של פַּרַדוֹכְּסֶיָה הנצחיים. היא כאִלו מחממת את המחשבה הקרה.

להכיר את העולם, אין זה אלא להכיר את הפרובלמיות של נשמתו, למצוא את שרשיה, להתרומם עד הפרובלמה העליונה, המקורית, אֵם הקרעים העולמיים — ולקבוע שִטה ביניהם, לאחות אותם אחויי־שניות. אף בבית מדרשה של תורת־האחדות הודו כבר, שיסודי ההרמוניה הם הקרעים, מָרכב היש מלחמות־נגודים והרמוניה בו. „שכן ההרמוניה היא אחדות שבערבוביה יחס בן חצויים", אומר הפִתגוראי פִלולַאוס.

ויחס זה מעמיק עוד את השניות: צוררים הדברים זה לזה וקשורים הם זה בזה. הנגוד שביניהם יותר הוא פנימי, יותר שהם אחודים וכנוסים אחד באחד, וכבר האחד — נאמר בנוסחו של הרקליט — חצוי לשנים. ולכאורה צריך היה המספר להתחיל בשנים...

הרי שהסתירה בחינת הגיון, בחינת דרך־השגה, בונה את הכרת־עולמנו. זוהי הפרובלמה תורת מֵתודה.

הסתכלות מתודולוגית זו משמשת כעין הקדמה להסתכלות־עולם מעין מעבר מן ההכרה העיונית אל ההכרה המעשית, מן הסתירה שבמחשבה אל הסתירה שבמציאות, מן הקרע המושגי אל הקרע החיוני — מן הפרובלמה אל הטרגדיה. „אם יש אומרים, שאין הסתירה תפוסה במושגנו, על־כל־פנים בצערו של החי הרי היא גם מצואות אמתות" (הֶגֶל).

צערו של החי — לאמר, החיים בתור שטה של סתירות, החיים בתור צער, צער הקרע.

טְרַגֶּדְיָה

מה הם החיים, אם לא עולם של עולמות אין־מספר, המשלימים זה עם זה וצוררים זה לזה? כל אחד מהם יש לו אמת שלו, טוב ורע שלו, כל אחד מהם הוא עולם בפני־עצמו ועולם בתוך עולמות, שלם כשהוא לעצמו וחלק בתוך השלמות, עולם אין־סוף כלפי פנים ותחומים לו כלפי חוץ. כל אחד מהם אומר: אני — וכל אחד מהם צודק, ולפיכך אין אף אחד מהם צודק.

וקשורה הנשמה בכל העולמות, דבקה בכולם כאחת, כל אחד מהם תובע אותה, תובע אותה כולה בלי שיור — והיא עושה חשבון, חשבון עולמות, שוקלת ומודדת, מותרת על עולם כדי לפיס עולם מפחתת מן האחד כדי להנות מן השני, עושה פשרות־פשרות ותוחמת תחומים, מחוקקת חוקים וכותבת בפנקס: טוב, רע.

והם כולם טובים, ואך זהו הרע, נגוד בין טוב לטוב — באה ההכרעה ואומרת: זה טוב וזה רע. וכך היא גואלת את הנשמה מחבלי־הנגודי, מיסורי־הפרכוסים, כאותו החמור, שעבר בין ערמות־קש, ושתיהן טובות, ולא ידע באיזו מהן לבור, עד שהציקו הרעב והכריע —

מה הם החיים? שטת־חמדה. בה שורש כל ערך. אבל כל ערך של חמדה הוא עולם מיוחד לעצמו. וכי אין החמדה שרשה של ההתפרטות בחיים, יסוד נגודיהם, סתירותיהם? כל חמדה היא מעין יחידה, אישיות חיונית, צדקתה, זכות־קיומה, בה עצמה

ולא מחוצה לה. כל אחת תובעת: אני – ומלחמה בין אֲנִיֵי־ההנאה. וכי אין אם כן כל שטה של חמדה חטא לנשמת החמדה? נשמתה, כבר הרגשנו בה, היא — האנרכיה.

והמוסר, הבא להכניס סדר, אחדות, חוקים בעולם־ההנאות, בחיים – וכי אין המוסר חוטא לחיים, לנשמתם, נשמת־הטרגדיה?

צורך האחדות, אחוי־הקרעים, הוא הגוזר ואומר: חטא. לפניך הנאות סותרות זו את זו: חטא היא האחת לגבי השניה. ענוי היא הסתירה לנשמה, ואתה מחיב את האחת ושולל את השניה — ושלום בנפשך ונחת בשלום.

החטא הוא הקרע, הסתירה שבהנאה, והאדם חלש הוא, אין בו די עוז לחיות בקרע, אין בו די כח־הנאה להנות מדבר והפוכה, לעמוד בסתירה, צער־הנאתו של החטא; ומבקש הוא לו נקודה קבועה בעולם־התהו, שטה בערבוביה, סדר וצמצום באנרכיה הגדולה, כלי שלם בתוך שברי־כלים, אחדות בתוך סתירות. אל בתוך אלים – אל אחד, אמת אחת.

והוא חונק את סתירות נשמתו, תביעותיה־צדקותיה, ממית את אליה הלוחמים עליה – בורח מן המערכה.

מפני עצמו הוא בורח, שכן מהו האדם, אם לא „שדה־מלחמה לאלים?" כל אחד מבקש למשול, – והם נלחמים זה בזה, וכי ינצח אל את אל, ואמר האדם: זה יצר טוב, זה יצר רע. ואולם שניהם אלים הם; זאת ידעו כבר הפרסים.

קשה היא מלחמת־אלים, המלחמה בין יחודי־הנאה, יחודי עולמותיה, והאדם משתמט ממנה — ממלט את נפשו מן הטרגדיה של ההנאה. קשה לאדם השפעה, שפעת־החיים. אין בנו די כח־חיים לחיות חיים מלאים, ואנו מצמצמים אותם, ממעטים את

דמותם, נוטלים מהם את רבוי גוניהם, נגודיהם והפכיהם. השלמות העניה, עניות השלם וענות השלום, נוחה לנו, קלה לנו. עצלות־חיים היא, אהבת־מנוחה, האוהבת את החלקי. וצורך נפשי זה ברא את מחשבת האחדות והשלום.

שפעת הישים, ההתבדלות שבעולם, מטרדת אותנו. תבענית היא: תובעת היא יחס מיוחד לכל דבר, יחס של מחשבה והרגשה, אין־סוף של יחסים; מוצצת היא את כחותינו, מפוצצת את נשמתנו. והנשמה קמצנית היא. יש בה משום מדת החסכון, צמצום מדת־הכח. מחשבת האחדות — שכל הקמצנות הנפשית מדבר מתוכה. אנו מפשיטים את העולם ערום, פושטים את יחודיו, ממרחים על ההבדלים, מישרים את ההדורים: הפשטות העניה מניחה את דעתנו.

כך באה מחשבת־האחד ומקילה מעל האדם את טלטולי־הנפש, טלטוליה בין אין־מספר של עולמות. וצורך חיוני זה, צורך־המנוחה, הביא אותנו לידי אחדות־אהבה. נוח לו לאדם לעמוד תמיד לפני אל אחד מלהיות נע ונד בין יחודי אלים ואלות.

ואולם כל שאתה הולך ומיחד, הרי אתה הולך ומתקרב אל העצם, אל עצמותו של כל דבר. וכל שנגודיו מרובים, שלמותו מרובה; יותר בו מן המקור, מן העומק, מיסוד־ההכרה; יותר אמת בו, יותר עולם בו, ובחיים לא־כל־שכן: הבדליהם, נגודיהם, סתירותיהם, חטאיהם — עומק־חיים בהם. וכל שסתירות נשמתו מרובות, חייו מרובים, צערו מרובה, הגאתו מרובה.

התפרטות החיים, ההתבדלות לנגודיהם וסתירותיהם, הוא אחד מסמני התרבות. הפרא אינו יודע את צער הסתירה, אינו מכיר בשניות הדברים. יחסו אליהם הוא פשוט, גס, עכור, יחס מטשטש

את הצורות, יחס אל קבוצה המבליעה את פרטיה; עניה היא נשמתו עניות־יחס. על־כן קדם לתרבותנו אותו משטר חברתי, שיש בו מעין קוסמופוליטיות. ואולי בן־התרבות נשמתו מרכבת הבדלים מרובים ודקים מן הדקים, הבדל צבע, גון, קול; נמשכת היא לכאן ולכאן, נתבעת לדבר והפכו. מפוררת את נטיותיה ויחסיה ליחודי־חיים. אין־סוף של יחודים ואין שלום. לא לחנם מתקנא רוסו בשלות־נפשו של איש־הטבע, בתומתו. והוא אומר: האדם הוא טוב בטבעו בריתו, התרבות עושה אותו לרע. יש בהסתכלות זו משום רעיון המוסר, המלמד על הקרע שהוא רע.

מנוחה אנו מבקשים, מוצא, דרך, ואנו פותרים את השאלות שאין לה פתרון, מכריעים, מחליטים, קובעים דינים וגוזרים גזרות. אולם כל פתרון של פרובלמה־טרגדיה היא נטילת חייה. אין פתרון זה של פרובלמה אלא הכרת־הנגוד, ואין פתרון זה של טרגדיה אלא חיי־הצער.

גלו היונים, עם הנאה זה, את הטרגדיה שבחיים — בא צורך הפתרון ונטל ממנה את נשמתה: הגבור מת, הקונפליקט נפתר. אולם איזהו גבור? המכיר בקרע ואינו מבקש לו אחוי, הנתון בכף־הקלע של סתירות ואינו בורח מפניהן, אלא חי בצערו. מת הגבור, אבל לא צערו; לא ימות צערו, כי אם יחיה הצער את חייו.

מעלה זו אנו מונים בטרגדיה של זמננו. אין גבורה קדוש, אינו מתרומם מעל לחיים ומנצח אותם, אין הוא מוצא דרך אלא חי חיי־טרגדיה: נופל וקם, קם ונופל, כי חרב־פיפיות תלויה מעל לראשו.

אין לך דבר קדוש מאהבה, גם המוסר נזקק לה, שר את

שירתה׳ גם אלהים דורש אותה מן האדם: ואהבת! אבל — כלום׳ אין זה חטא לאהבה׳ לאלהות שבה׳ כשהאדם ממעט את דמותה כופתה בקשרי אחדות לה? וכי אין זה עלבון לבורא כביכול׳ כשאין יצורו חומד את עולמו בכל שפעתו ויפיו ומותר, על כמה וכמה׳ מסרב למתנתו הנדיבה של אלהי־החיים ואומר: לאו! כשהוא מזלזל בעולם האהבה הגדולה ומתכוץ באחת מפנותיה? וכי אין זה עוות־דין כשהוא מכריע ומצמצם את אהבתו׳ מסיח את לבו מצרותיה שבתוכו׳ הצוררות זו את זו והצודקות לפניו כולן כאחת? הלא כל אחת מהן שורש לה וזכות לה בנשמה׳ וכי אין האמת של הנשמה דורשת לאמר: זו אף זו?

ולמה תרשיעו את אלהיכם ותבחרו אך בקטע־עולם? אמרו: אלה ואלה דברי אלהים־חיים — ותֵהָנו מצער הסתירה ויפיה. וכי אין זו חולשה׳ חולשת־אחדות׳ בריחה משדה־המלחמה׳ מלחמת־אלים?

דרך? יש דרכים — ודרך אין.

משַבֵח אני את היונים׳ שראו את מלחמת האלים. על־כן הם גם אבות הטרגדיה והאמנות.

אבות הטרגדיה והאמנות — לא מקרה הוא. בהסתכלות האמנותית יש אחד מיסודותיה של המחשבה הטרגית: יסוד ההתפָּרטות בה.

ההסתכלות האמנותית שוברת את הכלים׳ כלי העולם׳ וכל שבר־כלי שלם הוא לעצמו׳ היא מקרבת אותנו אל הפרט, מגלה אותו בתור עומד בפני־עצמו ומשחררת את הדברים מן השעבוד ההדדי׳

שעבוד־אחדות׳ רואה היא את יחודו של הדבר׳ את האני ואת צביונו׳ אניי־עולם׳ כל עשב אומר שירה׳ שירה מיוחדת לו׳ ואין שירה דומה לחברתה. אנו רואים באספקלריה של האמנות אין־סוף של עולמות׳ וכל עולם ועולם הוא אין־סוף׳ כל נשמה ממלאה את העולם בלי השאיר מקום לאחרות׳ ואין קץ לנשמות׳ לפיכך עמוק הוא שרשה של האמנות בחיים וגדול שמושה להם׳ היא מגינה עליהם בפני האחדות המפשטת׳ הנוטלת מהם את עשרם ויפים׳

מסתכל אתה בנצח וחייך משתתקים. בטלים ההבדלים והחלופים: עומד הזמן ועמו הבריאה׳ הכל אחד הוא׳ מחלט אחד׳ עצם אחד׳ מהות מפשטת תואר וערך׳ ונשמתך הולכת ומתעלה על החיים׳ מתרוממת מעל לתאריהם וערכיהם והבליהם׳ מעל להנאותיה שקיומן קיום־שעה׳ משתחררות מכל שעבוד לתכלית, מכל קשר אל החיים׳ חפשי אתה׳ חפשי מן החיים.

ויש הסתכלות־בנצח מבחינה אחרת. לא זו של הכרת־דעת טהורה׳ אלא זו של הראות האמנותית. הסתכלות זו מקשרת את נשמתנו אל כל דבר ופרטי־דבר׳ אל כל צבע וגון׳ ומרבה את קשרינו אל העולם. הסתכלות זו מצילה את החיים מסכנת הדעת המפשטת׳ המפשטת מעליהם את שלל־צבעיהם, את הרבוי ויחודיה לאין־סוף׳ היא מעלה ומגלה את הדברים לאין־סוף׳ שרעיון־האחדות מכסה עליהם׳ מעלה ומגלה יחוד ונצח בכל אחד מהם — ומתפורר הנצח לנצחים׳ נצח צורר לנצח׳

נגוד זה בין נצח־האחוד ובין נצח־היחוד מפריד בין הראות המוסרית ובין הראות האמנותית׳ על־כן יש ואנו רואים את האמנות מלמדת זכות על החטא׳ יש ואנו רואים יופי בעברה. המוסר

מסתכל באחדותי בכלל, וכל פרט הוא חלק בכלל. לפיכך אינו סובל סתירה, זו חטא. ואלו האמנות מיחדת את העולם ליחודיו וכך היא מצדיקה את סתירותיו. כל תביעת־חיים מתיחדת לעצמה וחובקת את כל העולם ומבט אין־סוף מבטה. ולפניך מלחמת־אלים.

מלחמה לאלים, ולא אל ויעשה פשרה. אין אפולון מוחל אם חטאו לו. ואין אפרודיטי מוחלת אם חטאו לה.

כך ראו היונים — ולא הכריעו ולא החליטו. כרעו לפני כל האלים, אל וצרו.

והיהדות בקשה שלום בעולם, את הקרע וצערו לא ידעה, את אל־הפרט לא הכירה — היא הכריעה, החליטה, קבעה מסמרות.

ואולי זהו סוד־קיומה. צער־היחוד לא אכל אותה. דרך מצאה, אל אחד, תורת שלום לאדם.

אִרוֹנִיָּה

החיים הם האספקלריה, שבה משתקפים הקרעים, הסתירות, הנגודים וההפכים. החיים הם ההסטוריה של הצער, נאמר עם שופנהויר.

החיים הולכים בכמה דרכים, פונים לימין ולשמאל. מראים פנים לשני הפכים כאחד; מתפרנסים גם מן האמת, גם מן השקר, מן הדעת והאמונה, מן הטוב והרע.

צורך הוא לאדם לדעת את הדרך שילך בה, לבחון ולבור ולהכריע, להעריך ערכי הנאה על־פי מטרה עליונה, לַוַתר, לפשר ולחוק חוקים: זה מותר וזה אסור. ויש גם צורך לטעום מכל מטעמי־החיים, לֵהנות מהם בכל עשרם ומלואם. ואתה מוצא

במציאות גלוי שני הדרכים וכבושם, חוקי־מוסר ופריצות־גדרי.

ד ע ת, ה כ ר ה – חלק אלוה ממעל היא. אולם מגפה היא מביאה בעולם החמדה. וחי האדם על הדעת ועל החמדה סתירתה כאחת.

א מ ת – בטבע האדם היא טבועה. אולם קרה היא האמת ותוגת־נצח בה, ואתה מוצא בצדה את השקר החיוני, המחמם את נפשנו, המלא כח־יצירה – את האמונה; וגם בה אמת משלה. ומגינים החיים על עצמם בפני האמת הקשה להם: באגדה, בחזיון ובשירה. כמה שקר בשירה וכמה שירה בשקר! ו י ש א ו ל י ל א פ ח ו ת ח י י ם ב ש ק ר מ ש י ש ש ק ר ב ח י י ם.

וראה את החנוך ומוסרו. הרי הוא בא ומלמד: גלה את האמת לאט־לאט ואל תגלנה לנער בלי צעיף, כי רך הוא ולא יוכל לעמוד בפניה. ואימתי פוסק החנוך? אימתי רשאי האדם להסתכל בפני האמת בלי צעיפה? וכי אין כל ההסטוריה התרבותית אמנות של חנוך, א מ נ ו ת ש ל א ר י ג ת צ ע י פ י ם ל א מ ת? ילדים אנו כל ימי חיינו, תמיד בחינת חניכים, ואסור לנו לראות את ערות־החיים – כולנו צריכים אנו לאיזו אמונה. וכך אתה מוצא בחיים: הולכים בני אדם וכובשים פסיעה־פסיעה את האמת – והולכים וטווים לה צעיף־מַיָה.

א נ י – אין לך דבר מחוצה לו. הוא צורת כל רצון. הכל עובר דרך צנורות האני. והיא המחיצה הנצחית בין אדם ואדם. לעולם לא יכיר אדם את חברו הכרה שלמה ולעולם לא ירגיש אותו הרגשה מלאה. מתקרב זה לזה, אבל לא יכנס עולם לתוך עולם. ואולם עולם קטן הוא האדם והעולם הגדול בתוכו. הזולת משותף באני, האחר הוא חלק בו. וכך אתה מוצא בחיים הרכבה יסודית של אני ואחר, אנכיות וזולתיות, רכוש פרטי ומתנות ונדבות בין

אדם לחברו; זה בא לפצות את האני, וזה — את הזולת שבו.

וכל שהאני הולך ומתרחב, הולך ומתעמק האחר שבו. וזוהי ההתקדמות החברתית וקרעיה־יסוריה.

הרי לפניך דוגמות אחדות שהן אמות לכמה קרעים. אמת של חיים היא אמת של סתירות. החיים מצדיקים את הנגודים, ממציאים בטוי לכחות המנצחים זה את זה, מזכים כל אחד בשלו ואינם מעותים את הדין. החיים אינם מוצאים דרך אלא דרכים, מתהפכים ביניהן, מתפרצים לכל הצדדים — הולכים באמצע. אין זו פשרה של שקול־דעת, הכרעת שלום בבחינת החכמה העתיקה: הכל במדה. אין תָוֶך זה אלא תוצאה של מלחמה, מלחמת הקצוות, הנגודים, כעין האלכסון של פַּרַלֶּלוֹגַרַם־הכחות. זהו צדוק־הדין של החיים, צדוק הסתירות שבהם — בְּיוֹדִיקָה.

מסלקים החיים צורך אחד לצדדים כדי להניח מקום לצורך אחר, מפרנסים את האחד ונפנים ממנו לפצות את השני — טלטול ונדנוד מלאים צער. שכן צורך שנדחה לא נדחה אלא לפי שעה: אורב הוא ומצפה לשעת רצון ומתפרץ, תובע את עלבונו ונוקם את נקמתו. עוד פעם ידחה ושוב יתגלה, בצביון אחר יתגלה, חור וחלש, תש כחו בחיים שחי. אולם יתגלה בסרוגים עד שיוציא את ימיו.

מתגשמים הנגודים במציאות, והחיים בהם עצמם „ההגיון של הסתירה". יפה אמר חכם אחד: הקיצוניות היא שגיאה ה ג י ו נ י ת.

ועתה צא וראה את הארוניה של הטרגדיה.

ראינו את ההתהוות ונשמתה הסתירה: אין דבר והוא קים בעינו אף רגע. ואימתי הוא עומד בזהותו? „אין דבר אחד נמצא בזמן אחד בשני מ ק ו מ ו ת" — ובשני ז מ נ י ם? וכי נמצא אותו

הדבר בשני רגעים? „כרונוס בולע את בניו”, אמרו היונים.

ואירוניה זו של הכרה קשה היא כפלים כשהיא אירוניה של חיים, אירוניה חיונית. מה שהייתי — אינני, ומה שהנני ברגע זה זה לא אהיה ברגע הבא. כל רגע גופי ונשמתי משתנים, תאים נהרסים, תאים נבראים, בולעים חמרים ופולטים חמרים. דמי ורוחי מתחדשים. כל רגע אחר אני.

התחדשות בלתי־פוסקת זו של האדם הוא אחד מיסודות סתירותיו, סתירות שברצון ובמעשה. חוטא האדם לעצמו, חוטא האני של שעה זו לאני של שעה אחרת, והאני הגדול, אחדות האניים הזמניים, מלא צער וגעגועים על עצמו, שהכרונוס הולך ובולע...

וגדולה האירוניה כשהנגודים והסתירות תלויים זה בזה, מסתיעים זה בזה.

דוגמה פשוטה — הטרגדיה של אמצעי ומטרה. היא מצאה לה בטוי חריף בפתגם הרומי: „אם רוצה אתה בשלום, התקין עצמך למלחמה”. אנוסה המטרה להשתמש באמצעים, שמחללים אותה בתור תכלית. אמצעים, שיש בהם נגוד וסיוע כאחד.

ואין לך מטרה גדולה בהסטוריה, שהגענו אליה בלי האמצעים הקובעים את נפשה, המפירים את תורתה לשעה כדי לקימה לדורות. כל דור מורה הוראת־שעה שלו, וכל ההסטוריה של מלחמת־התרבות היא הוראת־שעה ארוכה ואיומה.

נגוד וסיוע כאחד אתה מוצא גם בחזיון התמוה: נסיגה בהסטוריה, התקדמות ונסיגה, דומה שהם סותרים זה את זה, ובאמת אין הם אלא שני אפני־גלויה של התפתחות אחת, שני יסודות של מלאכת־בנין אחת.

לדוגמה: נלחמים טובי האומה לחֵרות, תופסים את הממשלה

בידיהם, מכריזים על שויון ואחוה, באים ומזכים את הרבים בחוקים טובים; הרי כאן התקדמות. ואותם החוקים דורשים לשתף את כל העם בממשלה, שלא תהא דעת־יחידים מכרעת בה, ודרישה צודקת זו של התקדמות מצדקת את הנסיגה־לאחור, הבאה בעקבה: על־ידה מתגלית נשמת הרוב, שלא הגיע עדין לאותה המדרגה שעמדו עליה המועטים. וטובי האומה רואים מעשי־ידיהם טובעים לפי־שעה ואנוסים להצדיק עליהם את הדין. שהרי הסג זה הוא אחד מבטוייו ההכרחיים של ההקדם. כל ההתפתחות האנושית אינה אלא התקדמות בלי הפסק, אבל אין התקדמות זו מתגשמת אלא בהפסקות של ירידה, המשמשות לעליה כעין גשר בין בני־העליה והעם, כמעבר מן המושג אל המציאות. זו ירידה צורך עליה.

וכמה ארוניה בסתירה יפה זו, שאנו קוראים לה: חיים! חיים ומות הם שתי צורות של מהות אחת. החיים הם שם־הפועל של המיתה, והמות — שם־העצם. כבר אמר הֶרַקליט: „אנו מתים את חיינו והחיים את מיתתנו".

לפיכך אמרו מוסרנים ידועים: קַמץ בכח־החיים. כל בטוי של חיים הוא בזבוז של חיים. „ואל תסתכל הרבה. כל מבט ממעיט את מקור־האורה שבאדם"...

וניצוץ מסתירה חיונית זו אתה רואה בחזיון: שאיפה ותכלית. שואף האדם לתכלית ומתקים בשאיפה זו, בצערה והנאתה, ולא בתכלית כשהיא לעצמה. התכלית מעמדת את החיים בשטפם ונוטלת מהם את נשמתם החמה: את השאיפה, לא הספוק ולא השובע מפרנסים ומגדלים את החיים, אלא הצורך והרעבון. כך משמשות המטרות לכאורה רק אמצעים לקיומן של השאיפות.

„אִלו – אמר לסינג – נתנו לי את האמת בכף אחת ובכף שניה את השאיפה אל האמת, הייתי בוחר בשניה". כמה ערמומיות־נשמה וכמה אמת־חיים יש כאן: רוצה הוא בשאיפה אל המטרה ואינו רוצה במטרה עצמה, וכמה תמימות־חיים ושכל־תמימות בסתירה זו! הרי עליה חי האדם כל ימיו, שואף להכרה טהורה־הַוְרית, שיש בה כדי להמית את החיים וערכיהם, ושאיפתו זו היא גופה אחת מהנאותיהם ומתפרנסת מיצריהם – ואינו חש.

צדוק־הדין

למה אתה קובל על הקרעים ובני־הקרעים שבעולמך? הרי שפעת־חיים בנגודי העולם והפכיו, במלחמת־השניות ונפתוליה הנאה בעומק־צער וצדקת־חיים בו. על הסתירה אתה חי וגְדולך בה, וכל קיומך – בארוניה יפה.

חיֵה עליה ועל קלותה, ואל תכביד כובד של פרכות וקובלנות על קונך ועולמך. הסתכל באמת־החיים הבונה, ביצרה ובבת־צחוקה, והַקְבֵּל שכלך הערום, המציץ מתוך שאלות קורעות קרעים, אל שכל־ההויה: עלֵה והתרומם ותראה את האחדות העליונה, אֵם־הסתירות, תנוח דעתך ותשלים עם הבריאה – וצחקת עם האלהים.

אז תרד ותבנה את החיים בתומך ובצחוקך.

צמצום־הנשמה

א

הפסיכולוגיה החדשה גלתה לנו סוד נפש עמוק: גבולים להתודעות־הנפש, גבולים לֵידע. כח־תפיסתה מצומצם ואין היא מקבלת לתוכה תכני־חיים אלא במדה מסוימת. יש שהיא מלאה רשמים ואין מקום בה לרושם חדש — נתמלא בית־הקבול של הנשמה והרושם החדש עומד על סף־ההכרה ומחכה עד שיתפנה לו מקום. יש שהוא מחכה רגעים ויש שהוא מצפה שעות וימים. ולפעמים אין לו כניסה כל־עקר.

שומע אתה שיר והוא מרפרף ועובר על נפשך, נוגע בה ואינו נתפס בה; לימים הוא בוקע ועולה מתוכה כמו מאליו ונשמע לך בטהרת קולו וברעידת בת־קולו. יוצא אתה להתענג על הטבע לֲהנות מהדרה, מטפס בהרים, יורד בעמקים, סופג ריח שדה ויער, ואתה שב עיף־יופי. ערבוביה בנפשך וציורים מטושטשים מרחפים לפניה, נתלים בה ואינם נאחזים בתוכה; ואחרי ימים של פליטה וקליטה בתוך דחק הרשמים, הרי הציורים הללו תפסו מקום בה והצטרפו לתמונה אחת, ואתה חוזה את אשר ראית.

זה חוק־הצמצום של היְדַע.

וחוק זה נוהג לא רק ברשמים מן החוץ, אלא בכל תכני החיים. נדחקים הם זה מפני זה, הלה יוצא והלה נכנס, וחלופים להם. אין

הם באים לידי הכרה בבת־אחת, אלא בזה אחר זה, קטעים קטעים, קרעים קרעים, והנשמה תמיד פגומה, לקויה. יש שהיא תפוסה מחשבה או הרגשה עד שאין שיור בה לאחרת, ויש שהיא נעולה בפני אחת ופתוחה לפני שניה, לפי נטיתה של אותה המחשבה או ההרגשה, שאינה נזקקת לזו ומסבירה פנים לזו. וכאן לפניך יסוד השכחה, שהיא כמעט תנאי לכל התודעות, שאין תוכן מתחדש בה מבלי שידחה מלפניו תוכן־נפש אחר.

מי נדחה מפני מי? זה תלוי בכח וברעבון. רגילים אנו לומר על מחשבה או הרגשה: כבר עבר זמנה. ורעיון עמוק צפון באמירה זו, התולה את חיי הנשמה בזמן. יש נקודת־שובע לנשמה ולהכרתה, כל תוכן שבה סופו להבטל כשמלא את ספוקו. אולם הוא אינו ממלא את ספוקו אלא בהפסקות, כי הוא נדחה לסרוגים מפני אחרים. וכבר עמד שופנהויר על יחס זה שבין הכרת הנפש ובין הזמן, שהוא צורתה, צורת שנוייה ותמורותיה, קטעיה וקרעיה; שלשה מומים הוא מונה בה, וביניהם השכחה.

ומן הפרט אתה יוצא ולומד על הכלל. דעה או הרגשה הבאה למשול בדור משכחת ממנו דעות והרגשות אחרות, שאינן נוחות לה או שצר המקום מלהכיל גם אותן בצדה של הדעה או ההרגשה השלטת. הן נשכחות לפי שעה וחוזרות ונגערות לאחר זמן, שכן בינתים שבעה אותה הדעה או ההרגשה די־צרכה והגיעה השעה לאחרת, המלאה כח רעבי. רעב זה קרוי: צורך.

וכך הולכות הדעות וההרגשות וכובשות חליפות את נשמת הדור, עד שהן ממלאות את ספוקן ומסתלקות מן העולם. ויש שתעמוד דעה על סף־הידע דור שלם, עומדת וממתנת בשעת טרדה, הולכת ונדחקת בשעת רצון, עד שנפתחים לפניה השערים. וזהי הדעה

המתרגשת ובאה, מוחשת ואינה מוחשת. עדין היא נטולה לשון והיא מגמגמת, לוחשת לנו את חדושה ואין אנו שומעים אותה אלא שמיעה טרופה, שהרי הדעה הישנה עדין מפרפרת בנו ומעכבת בעד צרתה.

ב

עכשו צא וראה, כמה מן היסוד הטרגי יש בצמצום זה. תפוס אדם רגש שמחה והוא צוחק צחוק־אושר — אותה שעה עולם גדול שכח, את כובד החיים ותוגתם שכח, את עמקם, הצער ושכינת הצער, פרחו מתוכו כל תכני נפשו, שאין להם אחיזה ברגש צחוקו; נבלה שמחתו, והנה צורה אחרת להויה, והוא עומד ותוהה. או שרוי אדם בצער ונפשו עליו מרה, הרי כל תכני־החיים של חדוה ועליזות נשתכחו מלפניו, נתכוצה נשמתו ועולם מלא הרב בעדו, — פג צערו ונחה דעתו, והוא רואה מה שלא ראה ואינו רואה מה שראה, כאלו נסתלק אדם ונברא אדם. ושני רגעי־נפש אלה, שני ההפכים הללו שבתוכה, אין האחד משיג את השני, ושקר הוא האחד לגבי השני: זה מראה לך עולם צוחק וזה עולם אבל, כאלו שתי רשויות הן ואין מלכות נוגעת בחברתה. וכלום מכחישים הם זה את זה, כלום יש שקר בחיי נשמה? בשניהם אותה מדת האמת, אמת החיים ונגודיהם וסתירותיהם, ובכל מצב נפש אתה רואה את העולם באחת מאמתותיו, צורותיו, צבעיו וגוניו. אולם כל אמת משכחת מן האדם אמת אחרת הצוררת לה, מצמצמת את דעתו בקטע־עולם מיוחד ומסיחה אותה מן השאר.

לפיכך כל הכרת־נפש היא שכחת־נפש. כמה הכרה ב א ה ב ה וכמה שכחה בה. מחדדת ומעמיקה היא את מבטו של האדם, מפרה את

יחוסיו אל העולם, מגלה לו הרבה גלויים ברקמת החיים, והוא רואה בה שרטוטים דקים מן הדקים, שלא הרגיש בהם עד כה; ועם זה היא מעלמת ממנו הרבה דברים, והוא אינו חש בהם אלא לאחר שנתפכח ונשתחרר מקסמיה. וכן השנאה יש בה משום הכרה ושכחה כאחת. אף היא כח נשמה ואף בה יש משום הכרה והבחנה מסוימה. ראיה מיוחדת להּ, ראית חובה, והיא מגלה מה שמכסה האהבה, וכמה גלויים כבר גלתה; ועם זה היא מצמצמת את הנפש וממעטת את דמות העולם, אינה רואה את חנו ותומו, את הרוך ואת הנועם שבו, פורשת עליו צעיף שחור של אשמה, עול ורשע. היא חוצצת בעד הסתכלות־נצח, המצדיקה את הבריאה ומלמדת זכות על פגימותיה ומהנה את האדם ממקור האהבה והחמלה הכבוש בתוכו.

הסתכל בחיים, אם לא כל שעה תערובת הכרה ושכחה בהם. סתירה זו היא אחד מיסודות החטא והתשובה. שוכח האדם — נופל וחוטא, נזכר — קם ומתחרט. שומע אתה מוסיקה, ונשמתך עולה ומתרוממת ומתמלאה קדושה וטהרה, ועולם חדש לפניך ולפני רגעים עוד לא היה, והיכן גנוז היה עולם זה והוא בנשמתך? משיב אפלטון: התפעלות האדם מן היופי היא השמחה שהוא שמח באבדתו, אבדת־נפשו שמצא. אבדה הנשמה את עצמה, שכחה את עצמה, את מקורה, ונטמאה טומאת קלפות, והנה נתעוררה וזכרה את עצמה ושבה אל מקורה והיא נהנית הנאת־יופי. והמוסר, מהו להאדם אם לא הזכרה? נושא אתה את הטוב בקרבך והוא טעם חייך ותעודתם, אלא שהתאוות קופצות ומערימות עליו ומזיפות אותו, זאת אומרת, מעיבות את הנשמה ומשכיחות את רצונה העליון; והמוסר בא לזכך ולעורר את ההכרה, להזכיר לאדם את עצמו. כל אותם הדברים, הבאים לעורר את הטוב

והיופי, אינם אלא אמצעי־הזכרה. שהרי נתון האדם תמיד בין הכרה ושכחה, והוא כל שעה אך קטע עצמו, קרע נשמה, בעטיו של חוק־הצמצום.

אלמלא חי האדם חיי־נשמה מלאים, היה מוציא את כחותיו בבת־אחת ולא היה מגיע לימי זקנה. שער בנפשך, אלו הרגיש הרגשה שלמה בכל מה שהוא רואה ושומע, אלו ידע ידיעה שלמה מה שהוא יודע, הרי היתה נשמתו מזדעזעת מפני כל דבר רגיל שהוא סוד, מפני כל חזיון שהוא פלא, מפני כל מלה שהוא מוציא, שיש בה כמה וכמה עולמות. יש די אש בהרגשת אהבה כדי לשרוף את הנשמה, יש די עלבון במות כדי להפיג כל טעם חיים. אולם האדם ידיעה ושכחה בו כאחת. הוא מרגיש את האהבה ואינה מרגישה בכל מלואה, יודע את המות ואינו יודע אותו, ידיעתו לא ידיעה גמורה, שכחתו לא שכחה גמורה, והוא חי בטשטוש וגמגום. וכך הוא מתקים בפני האהבה התבענית, כך הוא מתקים בפני המות העולבי.

אִלו הכיר האדם תוך־תוכה של כל מלה ומלה שהוא מוציא, לא היו מספיקים לו ימיו אלא למלים ספורות. חיים, מות, עולם, נצח — כמה צריך היה להמתין בדבורו, עד שיעבור דרך הכרתו מובנה המלא של כל אחת מן המלים הללו! נשמת כל אחת עולם שלם הוא ויש בו כדי למלא את הנפש עד לידי העברת גבוליה. והאדם מדבר, ועוד טרם יתפוס את המלה האחת — והשניה באה וגורפת את חברתה. מהו הדבור? הנשמה טסה ממלה למלה — עפה מעולם לעולם. מתעכבת כאן פחות וכאן יותר, לפי צורך הבטוי וההטעמה, פוגעת בכל אחד מהם ואינה תופסת אף אחד. כך מרפרף האדם תמיד על עולמות.

נוגע בהם ואינו נוגע· על עצמו הוא מרפרף ועובר·

ויש אשר יעמוד פתאום לפני מלה, והסתכל בנשמתה, וראה את עולמה והתיחד עמו – ורעד רעידת יצירה· ועמד לפניה, לפני סוד חנוק־מלה, עומד ותוסס: כמה חללתי את השם· וזהו שער הכונות והיחודים·

דעת, רגש, רצון — שלשה סוגים של יֶדע הם וחוק־הצמצום שולט בכולם·

ד ע ה נדחה מפני דעה, וידיעתנו אינה שלמה· אין היא מקיפה את העולם כולו; חלקית היא, ומן החלק אנו דנים על השלם· היא מכרעת, אפוא, את הדעת לצד אחד ואותו החלק המסוים מצמצם את נקודת מבטנו בתוכו, ואין אנו רואים מה שמחוצה לו· הרבה נקודות־מבט לדעת, והאחת מגבילה את השניה· הראות ההגיונית, למשל, מטבעת את חותמה גם על חזיונות שלא נתּן לראותם אלא מתוך הסתכלות אמנותית; וכן להפך· או הראות המוסרית, כשהיא נעשית מרכז להסתכלות־בעולם, מסגת היא את גבולה של הראות ההסטורית ומשחדת את הדעת לבקש מוסר בכל, למצא תעודה ותכלית לבריאה ולהעיד על הצדק העולמי ואלהיו; ומצד אחר, אותה השקפת־העולם היוצאת מתוך תורת־התפתחות הכרחית מטה את הדעת שלא לראות את מקומו המיוחד של האדם, יסוד החרות שבו, את כח היצירה שבמעשיו, או לפי בטויו של קנט: את מהות הרצון החפשי, שאינו מתגלה לנו בשלשלת ההופעות, בבחינת הכרח של סבה ופעולה· מכאן אתה שומע· כל התרכזות־דעת היא צמצום־דעת, היא הטיה כלפי צד

אמת זו או זו, הורה לנו לְבניץ: אין־סוף של אספקלריות לעולם, ובכל אחת מהן משתקף העולם השתקפות מיוחדה. אולם אין האדם זוכה להסתכל בכל האספקלריות ולהכיר את ההויה בכל שפעת צורותיה־אמתותיה. מצומצם הוא כח תפיסתה של הדעת.

הרגש, כל קיומו בצמצום, בשכחה, אין שלמות בהרגשה. חיה היא על נגודים, הפכים וסתירות, מהם לה עשרה, רבוי־גוניה, שנוייה, חליפותיה, ומלחמות גלויות ונסתרות בממלכת הרגשות, והדחוי כלי־זינם. מכהה רגש זה את זה, מבריח אחד את השני, ואין האחד נבנה אלא מחרבנו של חברו, וכל שעה הנשמה שוכחת חלק עצמה.

הרצון אף הוא מתהפך בין נגודים וסתירות, בתוך אין־סוף של רצונות. כל רגע ורצונו, כל רצון ורגעו, ואין לך רגע והוא שלם בתוך עצמו. אין עמידה בו, רצון דוחה רצון, רצון משכיח רצון, והוא קרוע לקרעים. באים המוסרנים ומיסרים בשם אחדות ושלמות של רצון עומד, הוא החוק, חוק־הרצון. אולם אין החיים יודעים אחדות ושלמות זו. הם מפוררים את הרצון והאדם חי חיי־קטעים: קטעי־רצון, שברי־מעשים. וכאן אחד מיסודותיו של החטא.

שלשת הסוגים הללו של הידע — דעת, רגש ורצון — נתונים לצמצום ושכחה הן בתור המעטת דמות הסוג ביחס אל תכניו, שאינם נתפסים במלואם, והן בתור טשטוש הכרה זו ביחס אל סוגיה, היונקים זה מתחומו של זה. הדעת מעורבת ברגש ורצון, המקפחים את אמתותיה; הרגש והרצון פגומים ולקויים בדעת, המתשת את כחם. שלשתם שלש תביעות הן לנשמה, ואין היא מספקת אותן הספקה ברוח אלא בצמצום. וחיה היא על השכחה.

ג

ויש יסוד בנשמה, עמוק כמותה, והוא יסוד לשכחה, שכחת־עולם – זה הרצון־לחיים.

רובץ הוא על פתחה של הנשמה ואינו נותן להכנס לתוכה שום דעה, רגש ורצון, הבאים לאבד את הערך העליון של החיים. מגין הוא עליהם תמיד ומכניע לפניהם הן את הגוף והן את הרוח: מסגל את אברי האדם אל תנאי החיים ועושה גם את כלי הנשמה נוחים להם. כל אמת של אדם וכל אמת של תקופה — הרצון־לחיים טובע אותה בחותמו.

מצמצם הוא את ההכרה בפני האמת הקשה לחיים ונותן לאמת זו לעבור את סף־הידע אך במדה שהאדם יכול לעמוד בפניה — והאמת חציה בתוך הנשמה וחציה מחוצה לה. פעמים שהדעת פסלה כבר את האמונה, והאדם חי עוד באמונה זו ימים רבים. הדעת פוסלת והחיים מכשירים. ואם יאמר לך אדם: חפשי אני מכל אמונה, אל תאמין לו. זו הדעת, יהירה עלובה זו, המגינה על כבודה וטוענת ככה. אולם אין החיים נשמעים לה אלא הם מצמצמים אותה באיזו קרן־זוית של הנשמה ומתקימים בשכחת־דעת זו, עד כמה שיש להם בה צורך חיוני, ונבנים מהזיות ואמונות, עד כמה שיש בהן משום בנין. ואם עז־נפש אתה ועין חודרת לך, תתפוס את הדעת עצמה, את המדע שהוא כבודה, בתוך גבולי האמונה. אור וחושך משמשים בך בערבוביה פנימית־חשאית ועולמך לקוי. צל הרצון מלוה את אור הדעת ומכסה על מה שהחיים דורשים כסוי. שכן הרבה הרבה הם נזונים מן הערפל. סוד היצר והתענוג בו.

התבונן אל הדעת. גדולה סכנתה לחיים. מקררת היא את אשך ומפסדת את התאוות, שואלות אותך שאלות של למה ומדוע ומפריחה ממך את ההנאה המלאה, המקורית, מבקשת את התכלית העליונה ונוטלת מן הנשמה את חומה ותומה, את הרגש שהוא תכלית לעצמו, ומתפרצת היא להסתכל מעבר לחיים, להציץ מחוץ לגבוליהם, וגדולה הסכנה. אולם כח חיוני בדעת: היא אומרת לאדם מה טוב ומה רע לו, מערכת את ערכיו, מכרעת ובוררת לו. צורך הוא, צורך־דעת, והנאה בצדו. והנה הרצון־לחיים מניח לדעת ואמתותיה למשול באדם רק עד כמה שיש בהן חיות, עד כמה שהן משמשות לחיים, אבל הוא עוצר בעדן כשהן באות לגלות את ערות החיים, את הבלות עולמנו, כשהן באות לרמז לאדם על מות או על נצח.

הולכת הדעת בדרך השאלה של למה ומרוממת את האדם מערך לערך, מתכלית לתכלית, והחיים מקבלים עליהם מרות זו. אולם מִכֵּון שהדעת מגעת בדרך זו עד השאלה האחרונה־העליונה של למה, עד כלות התשובה, ואומרת לרומם את האדם על כל ערך ועל כל תכלית, לשחרר אותו משעבוד ההנאה, המצמצמת את נשמתו בחיי־שעה, ולהוציאהו מעולם החושים, המחללים את שלות הנצח, — כאן הרצון־לחיים חש את הסכנה ואינו נותן מקום בּיֶדע להסתכלות זו, להתרוממות מעל החיים. מניח הוא לדעת לסנן ולזכך בתוכה את התאוות והרגשות והרצונות ולהוציא את הפסולת, אבל הוא מעמיד גבולים לה ומפסיק אותה במלאכתה. אלמלי ההנאות מסתננות דרך הדעת בלי מעצור ועכוב על ידי חוש־החיים, הרי היו נטהרות בה עד כדי התרוקנות מכל תוכן, ושום ערך לא היה משתַיר בהן: שכי הכל

הוא פסולת לגבי הדעת, הכל הבל. הרצון־לחיים מפסיק ככה את הדעת ופולג את דבורה, ופלג־אמת זה, המתקבל על ההכרה, הוא השקר החיוני.

וראה, הדעת עצמה, המעמידה סולם של ערכים וגוזרת עליך לעלות בו מעלה, ממדרגה למדרגה, היא עצמה משיאה לך עצה טובה: אל תסתכל במה שלמעלה ממך. כמה מן הדעת וחיי־הדעת במוסר עתיק זה! הדעת עצמה אומרת: הזהר בן־אדם ואל תשתמש בי אלא עד מדה ידועה. היא, הפוגעת בכל הרגשה לרעה ומקפיאה אותה, המוליכה את האדם אל התפשטות המאויים, הבלי ישות עכורה, המתגעגעת והנמשכת אל האור הבהיר של הנצח, של האין הנצחי, — היא אנוסה לסוג אחור מפני בת־קולו של חפץ־החיים, החוסם את דרכה במקום סכנה זה, והאדם מסתיר את פניו מן הנצח ויורד אל חיי־שעה. שכן אף הדעת לא נבראה אלא בשביל החיים ואין לה שליטה באדם אלא עד כמה שהיא משעבדת אליהם את אמתותיה; האמת שממעל להם, זו של הנצח, אין לה אחיזה בהכרתנו. אמת זו מלעיבה בחיים, מגלה את חרפתם, והיא נדונית על־ידם בגניזה באיזו פנה חבויה שבנשמה, ואין רשומה נכר בהי. בהסתר פנים מן הנצח תלוי כל קיומם של החיים.

אף המדע, המתגאה באמתותיו, מצמצם את הכרתנו בפני האמת הגדולה ומשקיע אותה באמתות קטנות, בדברים ועובדות, לפרטיהם ויחודיהם, ליחוסיהם וקשריהם; מניח את דעתנו בידיעות ופתרונים ומסיח אותה מן האמת המֻפשטת, מן האין־סוף, מקורם של הדברים, סודה של אותה עובדה הפרושה לפנינו, — ואנו נהנים הנאת דעת, הנאת גלוי, ואין אנו רואים את הצעיף

הפרוש על ההויה, על אמת הנצח. על־כן גורם לנו המדע קורת־רוח מרובה, שהרי יש בו משום נחמה ושכחה שבנחמה.

אמת זו היא תחום עולמנו, תחום אמתותינו. כאן פוסקת שטת חיינו, שטת ערכינו. בונה הדעת את עולמנו על האמת, אולם אין אמת זו אלא פנימית־מושגית, הקבלה בין דברים וערכיהם, אמת היחס שביניהם, אמת בתוך גבולים, גבולי השטה, אמת־הצמצום; אמת העובדה. ואלו כשהיא נראית ונערכת לא כלפי פנים, כלפי יחוסי הדברים שהיא מצרפת לאחד, אלא כלפי חוץ, זה המחלט, האין־סוף, הנצח — גופל כל הבנין, וחפץ־החיים מגין על בנין זה שלא יפול. חוצץ הוא בין החיים והאמת השלמה, הגדולה. החיים הם שטה מסוימת עם אמת שלה, אמת חיונית, ואין הם נשמעים לאמת שמחוץ לשטה זו.

אכן שטה זו עצמה יודעת את ה„מעֵבר־לה", את תחומה: החיים יודעים את המות והשעה יודעת את הנצח.

ויש אשר תמלא הדעת כח אכזר ויצאה מחוץ לתחום וראתה ראיה מלאה, טהורה מכתם־רצון ומשוחררת משעבוד־ערך — וקפא בך הדם ופג חומו מלפני הנצח הקרי. אז תראה את עצמך מעבר לרגשותיך ואת רגשותיך מחוצה לך, והלכו והתקלפו מעל נשמתך קלפות החיים, קרום אחר קרום, והתפשטה ממך כל תאוה וכל משאלה, ועמדת ערום ורועד מטהרה, עומד ותוהה: טעם חיים מה זה היה? עוד מעט והתמוגג וגוע הרגש האחרון, רגש התמיה והסוד, ופקע המיתר האחרון, הנמתח בינך ובין עולם ההנאות, ואבדת וטבעת בדממת־אין, — אולם חוש־החיים יעוררך בעודך על הספ, תתעורר ותשתמט מן הנצח, תברח אל השוק והמיתו, ונצלת.

וכמה גדולה ערמומיתו של רצון זה, הרצון־לחיים. הוא משתמש גם בראיה זו עצמה לטובתם ולהנאתם של החיים. אותה הטהרה, המגעת עד אפסות החיים, אפסות שטתם ואמתם, הוא עושה ממנה גופה מטעמים לחיים — ושר שירי חיים על המות ועל הנצח. אותה הסכנה, סכנת התרוממות מעל לחיים, הוא מהפך אותה לאחת ההנאות הגדולות שבתוך החיים. הוא נותן לאדם ללכת עד גבול ערכיהם ומחזירו שוב אליהם, נותן לו להסתכל מעבר להבלי הרצון ומחזיר את מבטו אליהם, והאדם נהנה הנאת התעלות: עליתי על החיים ואת הנצח ראיתי.

דומה, כאלו מתגרה בו חוש־החיים ולועג לו: עלה עלה, הסתכל וראה, עליתך זו, הסתכלותך זו תתבטל ותתערב בתוך הנאותיך ותוסיף להן עוד לוית־חן, גדולה ויופי...

וכעין אותו הכח החיוני שבכל גוף חי, הכח המגין עליו מפני המזיקים שבו, הבאים להרסו, ממזגם בתוך חמרי הבנין של הגוף ומהפך סם־מות לסם־חיים, כך גם הרצון־לחיים: הוא מגין על הנשמה מפני דעות, שבאות להרוס את שטת חייה, ומרכיבן הרכבה פנימית בה, מרכיב את ידיעת המות בטעם החיים, מרכיב את הכרת הנצח וצערו ברקמת ההנאות, והאדם רואה את המות ודעתו לא תחלש עליו, רואה את הנצח ואין נפשו בוחלת בחיי־שעה.

אמור מעתה, הרצון־לחיים מצמצם את הנשמה בפני אמת המות והנצח, משכיח מלפניה מה שצריך שכחה, ומקור כל נחמה בו. לוחש הוא על הפצע, מטליא טלאי על הקרע, אורג צעיפי אמונות לעולם, חונף לאדם, משדלו ומלטפו: עטרת היצירה אתה — ומחניף לבריה זו גם את האלהים. הוא מצמצם את הנשמה

בפני העולם הגדול· שלא תראה אותו ולא תראה את אפסות החיים· ומיחד לאדם עולם מיוחד עם תעודה מיוחדת· מבדילהו מן הטבע וחוקיו ומעמידהו ברשות עצמו· כבן־חורים ומושל בטבע· וממליכהו על עצמו ועל בוראו. וגא האדם· שכן אינו רואה מה שהרצון־לחיים אוסר לו לראות· כצב בשריונו הוא חי בתוך מחיצות· המגינות על חייו: שמחתו גבול וצערו גבול· עולמו או טפח שוחק או טפח עצב • • •

מושלך אתה בחלל אין־סוף ואינך יודע את מוצאו ואת מובאו, על־כרחך אתה מסתובב בחלל זה ואינך יודע סבוב זה על־שום מה — ואתה גא· קם אתה משנתך ושמח על השמש· ואינך חש את חרפתך: נסחפת תרפ"ט פרסה בעולם זר· אתה והזבובים אשר בחדרך· ואת דעתך לא שאלו· ואין אתה יודע מי הוא המשחק בך· — ואתה גא· עבד אתה לאדמה· כי תתרומם עליה ונפלת, ואינך בוש בפני הצפור הטסה על ראשך — ואתה גא·

אולם אם רוח חזק לך לטאטא מקרבך את חנופת שקריך היפים וקסמיהם· ולא יראת מפני הסכנה· ועמדת בשעת שקיעת חמה לפני העולם החור· הגוע· וטבלת בתוגתו וטהרת את נפשך וטומאת גאותה — ונפלה המחיצה בינך ובין ההויה· מחיצת העצמיות· ונתיחדת עם הבריאה עד כלות עצמך· ונגאלת מחייך, חיי־אני מבדיל· מגדיר ומכוץ·

אין האדם זוכה לכך·

ד

„אין לך דבר מתמיד בקיומו כהמות"· החיים מקרה והמות הכרח, החיים ספק והמות ודאי· והוא פשוט וגלוי, כולנו רגילים

אצלו, כולנו יודעים אותו. יודעים אותו? הידע אותו אדם ידיעה שלמה ועמדו החיים בטעמם? מות לפניך והוא עתידך, אתה הולך לקראתו, מדדה אל קברך – ומדבר רמות על כבוד האדם? מת תלוי לך מאחוריך, עברך המדולדל, ימיך המתים, פגר אתה נושא בקרבך, כל רגע חיים הוא רגע של מיתה. כמה שנות חייך – כמה שנות מיתתך? וראה, עובדים־עמלים בני אדם דוחקים ונדחקים, מטרירים ונטרדים, הללו מטילים על עצמם עול תעודה, מעמיסים עתיד על הוה, והללו שעתם נצחם ולהוטים הם אחר כל טפה של הנאה שלא תלך לאבוד – היודעים אלה שימותו? כובד זה, והם יודעים? קלות זו, והם יודעים? ועתה צא והכריז על המות ועל הרמה – היזדעזעו, היכלמו, היעזבו את השוק והמיתו? לעוג ילעגו לך – כלום אינם יודעים? יודעים הם ואינם יודעים. הרצון־לחיים מצמצם את הנשמה בפני ידיעה זו, שיש בה משום סכנה לחיים. „דע מאין באת ולאן אתה הולך" — אמת זו, אף אם תשנן אותה מאה פעמים ואחת, לא תתקבל על נפש האדם. קשה היא לנו, אנו מסרבים לקבלה ואין אנו נותנים לה לרדת עד סוף דעתנו. היא באה לדבר סרה בחיינו, והרי הם משַתקים אותה. ואך קול צרוד, קול אמת חנוקה, יש שהוא רועד בנו ומרעיד לפעמים את עולמנו. אנו יודעים את המות ואין אנו רוצים לדעתו, ועל־כן אין אנו יודעים אותו אלא ידיעה קלושה, רואים אותו ראיה מטושטשת, וכמתנמנמים אנו מגמגמים על המות ואין אנו יודעים את פרושו. אלו נִתנה לנו רשות להכיר את המות הכרה טהורה בלי חציצת הרצון־לחיים, היינו אובדים את עולמנו בהכרה זו.

מצטער ומתאבל אדם על מתו – הירגיש את המות, היכיר בו? יש בהרגשה ובהכרה זו כדי להדאיב את הלב ולשגר אחריו דמעות, אולם אין בה כדי לגלות לו את עלבון החיים ולקומם אותו נגדם. גם אם תגדל פעולתה של הכרת המות על האדם, גם אם תפסיד בו הרבה ניצוצות של שמחת־חיים; דעי אף הכרה זו מעולפת היא בצעיף הרצון־לחיים. אין היא מגעת עד אותה האמת הערומה, הלועגת גם לצער ולקינתו: גם זה הבל ורעות־רוח. אף הקינה צורך הוא והנאה בצער זה, הבא להספיק צורך נפשי, הינו להתאבל על המת. האדם רואה עצמו כחוטא למתו כשהוא מסיח את דעתו ממנו; וכשהוא משרה עליו את הצער, מתמלא צורך עמוק וקורת־רוח לו – נהנית הנשמה מצערה.

אף כשאנו סבורים שהתרוממנו מעל לחיים והכרנו את המות בכל איומו ונוולו, משתמר בהכרה זו יחס של חיים אל המות. לעולם לא תעבור הסתכלותנו את תחומי החיים. הרצון־לקיום מפסיק, מעכב. אין עולם של רצון יכול להשיג עולם של אי־רצון, ואין עולם חפשי מרצון יכול להשיג עולם מלא רצון. וכשם שאין אנו יודעים, מהו העולם כשהוא־לעצמו, מחוץ לתבונה, כך אין אנו יודעים מהו המות כשהוא־לעצמו, מחוץ לשטת־החיים. הוא נראה לנו תמיד אך ביחס אליהם, יחס־ערך: עומד הוא על גבול ערכינו, אבל לא מֵעֵבר להם.

יודעים אנו, שהרצון לחיות הוא מעין ערך־על־תנאי: כל זמן שאנו חיים אנו רוצים לחיות, ועם המות מסתלק גם חפץ זה. אולם כשאנו מדמים לפנינו את המות, כרוך אחריו תמיד הציור של החפץ לחיות, או של אי־חפץ למות; ערך־החיים הולך ונמשך גם אחרי הֶפְסֵקם. אנו יודעים, לכאורה, שכשאנו נפטרים מן החיים

אין שוב בנו חפץ ואי־חפץ זה – וקשה לנו להפרד מהם· מתוך שחוש־החיים מצמצם את ידיעתנו זו ומדמה לנו בדמיונו תשוקה אל החיים גם לאחר מכאן·

אין ביכלת הכרתנו להשיג מות ממש בלי רצון· כל ציור של מות טבול בחיים· אמירתנו על אדם שהוא מת ונסתלק מן החיים· היא מן השפה ולחוץ; אין הנשמה יודעת מות גמור בלי שום קשר אל החיים· אנו חסים על כבוד המת· מזמינים לו לויה יפה ומהדרים בקברו· ואין לך חלול כחלול המת· הואיל ואין לך המת אלא המשך מיוחד של החי עם כמה מצרכיו וערכיו – ולפָנים גם ערכי־החיים של הגוף בכלל· כשאנו מבכים את המת, את החי שאינו רוצה למות אנו מבכים· וזהירים בקיום צוואתו של שכיב־מרע וממשיכים את רצונו גם אחרי מותו· אין אנו מפסיקים לגמרי את הקשר בינינו ובין מתינו· אין אנו נותנים להם לעזוב אותנו לחלוטין· אלא אנו עושים את רצונם והם את רצוננו· וכשאנו מהנים אותם במצבות ובזכרון נשמתם, הרי נהנים גם אנו מזה כדין כל הנאה שאדם מהנה את חברו·

וכך אנו מצילים במקצת את החיים שמתו ואת חיינו ההולכים ומתים· נרגזת הנשמה מפני זלזול המת· מתוך שהיא חשה בזה זלזול החיים· אם המת הוא עפר ורמה, ואין דין־חיים· דין כבוד· נוהג בו – החיים מה יהא עליהם? איך יתקימו ויעמדו בפני חזיון זה, המטפח על פניהם יום יום? חוש דק ועמוק זה· חוש־החיים, הוא הצווי הפנימי שבאדם· הגוזר עליו: כבד את מתיך. והוא המקים להם מצבות ואינו נותן להם למות· יקרא דשכבי – יקרא דחיי; גם המתים משמשים לצרכי־חיים· חוש זה כשהוא רואה את הזִקנה עומדת על פתח השאול ומחכה· הרי הוא רועד

וחרד מפני רמז־מות זה׳ ובורא את הצורך לכבד את הזקן׳ לכבד את החיים בזקנותם ולמחות את המות מעל פניהם׳ והוא שלחש לאדם: והדרת פני זקן׳ ומגינים החיים על עצמם בפני עלבונם הגדול׳ המות׳ עוד בכמה וכמה מיני הגנות — תחית־המתים, השארת־הנפש׳ וכדומה – הבאות למעט את דמות המות׳ לחפות את המות עצמו חפוי חיים׳ לכסות את ערותו׳

אבל אין האדם יודע חשבון־נפשו זה׳ אין הוא יודע את נכלי נשמתו׳ את אמצעי ההגנה של חוש־החיים׳ הבורא בו רגשות יפים ונעלים׳ ואשרי חלקו שאינו יודע׳ והוא תמים ויפה ונעלה; שהרי הגנה זו שרשה עמוק בנשמה׳ הצורך היותר מקורי הוא׳ חפץ הקיום הוא׳ ואין שקר בעומק נשמה ובמקורי׳ אמת שבחיים היא ושקר שבדעת׳ ואין בכח הדעת לפסול את החיים׳ אמנם יש והדעת מגלה לאדם את שקריו החיוניים׳ ואבדה האמונה ממנו׳ ונפלה משענתו מידו׳ ועמד לפני לצו המגחך וכלי־זינו אין עליו׳ רואה את קברו וצעיף החיים קרוע מעל עיניו׳ וראה את המות׳ כאלו לא ראה אותו עד עתה׳ ותהה עליו׳ כאִלו לא ידע אותו עד היום׳ וזעק זעקת־נבהל: וי לן דמיתנן׳ וי׳ לן דמיתנן — אולם עוד מעט והחוש המגין יקרום קרום על האמת המסוכנת׳ וסכך עליה מסכת אמונה חדשה׳ והסתיר את ערמומיות הנשמה מן הנשמה׳ והתנחם האדם וחי׳ אך שעת־מעבר היתה לו׳ מעבר מכלי־הגנה שנפסד ונפחת לכלי־הגנה חדש׳ שעת התפכחות בין שכרון לשכרון׳

כמה גדול כחה של הגנה זו! הוא מנחם אבלים ומשיבם לעסקיהם׳ משכיח מתינו מלבנו וגם מחיה אותם בשבילנו׳ מצמצם את הכרתנו בפני האמת הקשה לנו ועושה אותה נוחה לבריות׳

פעמים והוא מביא את הצרה עצמה כדי לנחם אותנו. ההכרח שבמות, הודאות שלו, עלבון זה של כבוד האדם – אין כבודו אלא בחרות – הוא גופו נעשה נחמה לנו, ואנו מנחמים עצמנו ואומרים: אין פדות מן המות. "כלנו בני־מות", מרגיעה מצבה יונית את המת. בשעה ששמע אדם הראשון את גזרת המות, געה בבכי וכל הלילה צעק: או לי, אוי לי שסרחתי ועולם חשך בעדי–וכון שעלה עמוד השחר, אמר: מנהגו של עולם הוא, עמד והקריב שור...

ואין ההגנה חוששת לערך החיים והיא משתמשת לתכלית נחמה גם בהסתכלות מעבר לכל ערך: בנצח. כמה אֵרוניה! מסתכל האדם בנצח ומתרומם על המות ואימתו – ועל החיים לא יתרומם? הוא מתרומם עליהם רק במדה שעלֶיה זו נחמה היא והגנה היא כלפי צער המות, אולם אינו מסכן עצמו לעלות עד כלות הערכים, ערכי החיים והמות במשמע, עד אותו הגובה, שמשם נשמע הכרוז: הכל הבל. שני אויבים אכזרים לחיים, המות והנצח, שניהם מגלים את ערות החיים, והאדם מציל את נפשו מן האחד ונמלט אל השני, מסתיר את פניו מן המות ופונה אל הנצח – ומן הנצח לא יסתיר את פניו? היביט אדם נצח ועסק בחיי שעה? אולם מליט הוא גם את הנצח בצעיף־חיים ואינו רואה את האמת הערומה, אמת בלי רצון מחמם, אמת בלי לחלוחית של הרגשה, את אמת האַין הקר.

וכך הוא מערים על המות ועל הנצח, ומתקים.

ה

ואין לך שגיאה עמוקה כתורת הפֶּסֶמות. היא באה בשם אמת שאין החיִים יכולים לקבל, ואין הדעת בת־חורים להכיר מה שאין

החיים רוצים לדעת. אמירת־הן לחיים היא גבול כל אמת. החיים קשר הם, שעבוד לעולם ההנאות, ואין אמת שלמה כל זמן שהקשר קים.

ואין בעלי הפסמות מרגישים בסתירה הפנימית של בכיה זו, שהם בוכים על החיים: הסתכלת במות, הסתכלת בנצח — כבוש את צערך ודום. ולמה אתה בא להוכיח ולגלות את האמת המסוכנת? הנח לאדם ויהנה מתרמית החיים, ולמה יראה נצח ויפסיד את עולמו? הרי שבעל־כרחך צורך האמת מדבר מתוך נפשך—האין צורך זה אף הוא אחד מתכני החיים וערכיהם, הבליהם, שאתה קובל עליהם? גם אמתך קול־חיים בה והוא מחלל את הנצח, את טהרת־הדממה. גם רגליך עדין עומדות בתחום ועוד לא הגעת עד קדושת השתיקה...

ואולם שלא־בטובתנו אנו שואפים אל האמת, האסורה עלינו מטעם החיים; אנו הולכים בדרכה, ואין אנו רשאים ללכת עד הקצה. רואים אנו את אלהים אך מאחוריו וקוראים לו: אלהי־החיים. ואנו כמהים לראות את פניו, ולא יראה אותם אדם וחי. וכך תלוי ועומד האדם בתוך הכרה חצויה, בתוך פלג־אמת. יודע ואינו יודע, רואה ואינו רואה, נם ולא נם, ער ולא ער, ובשכחה ושכרון הוא מתקים. ואוי לו אם יתעורר.

מדת האמת

ה אדם ועולמו, רגילה המחשבה, זו הרגילה, להשתמש בשני המושגים האלה בסמיכות, כאלו כל אחד מהם, הוא מושג שלם ומיוחד בפני עצמו, יסוד עצמי ומקורי, וכאלו הסמיכות שביניהם היא סמיכות בין שני מושגים מוצקים וקבועים, קודמים לה ועומדים כל אחד ברשות עצמו; כאלו מושגה מאוחר למושגם.

אולם סמיכות זו מונחת במושג גופו של כל אחד מהם. במקורם המושגי, בטבע־בריָתם המושגית. תלויים הם זה בזה בתוך־תוכי מובנם, מותנים זה על־ידי זה תנאי פנימי. יחס־הגומלים שביניהם מוקדם הוא, לכאורה, לבעלי־היחס.

אחד מבטוייו הרבים של יחס זה נִתן לנו במושג: נושא ונשוא. והרי מושג האדם־הנושא מקדים לעצמו את העולם, את הנשוא; אבל עם זה כל אחד משניהם צורר בתוכו את מושג נגודו, שעבודו־שתופו המושגי, את יחסו. שני שרשים הם, שרשי־מושג, היונקים זה מתחומו של זה יניקה מושגית.

האדם ועולמו — צורת־פנים וצורת־חוץ. ואין הפנים אלא היחס כלפי חוץ, ואין החוץ אלא יחס־פנים.

פרטי יחס וגוני יחס לאין־סוף בין האדם ועולמו, הפנים והחוץ. ואנו מונים בהם שני אפני־יחס, אבות שני סוגים של יחסים ויסודות של שניות, של חיי־קרע וצער טרגי. שני אפני־יחס אלה הם: יחס־דעת ויחס־יצר, וכנגדם שני אפני־אמת.

אמת של דעת

א

בתוך לך העולם בחושיך והוא תהו־ובהו, ואתה עומד ושואל עליו שואל שאלת־מה על הדברים והופעותיהם, ביחודם ובאחודם מהו כל אחד לעצמו והקשר שביניהם מהו? בעל־כרחך אתה שואל ובעל־כרחך אתה משיב. אינך בן־חורים לקבל את עולמך מתוך חושיך בלי הסכמה מחוץ להם ואין אתה מודה בו, במציאותו, ישותו, בלי גזרת איזה שופט אכזר שבך, המביא סדר קשה בערבוביה החפשית ומצמצם את ההויה מרובת־הפנים בתוך מסגרת של אחדות, מביא הכרח לתוך הדברים, קושר קשרים ביניהם, מחוקק חוקים להם — ולפניך בריאה חדשה־מחודשה, טבועה בחותם זר: ההכרח, והוא חותמך: האמת.

קרה האמת וכמו מחוץ לך היא, והיא עומק־נשמתך ומקור געגועיה אל הטוהר והרם. אין האמת דורשת לרצונך וכפוף אתה לה, והיא גאון רוחך, חרותך היותר נעלה, שחרור עולמך מן העכור והתפל שבו. שעבוד זה, שעבוד האמת, הוא אחד משרשי האדם בעולם. תדע: אין משמעה של חרות אלא השעבוד השרשי, הקשר אל המקור. במדה שאתה מתרחק מן הצווי הנפשי, חוקך הפנימי, ההכרה היסודי, אתה מחלל את עצמותך, פוגם את חרותך.

קרה היא האמת, והנאה בה. גואל אתה את הדברים מתוך קלפתם, חודר עד לפני־ולפנים של הבריאה, ואור ימי־בראשית בנשמתך. מנער אתה מעליהם את האבק החוצץ, אבק־מציאות, מעין־מציאות, החוצץ בינך ובין המהות; מבריח את צללי החושים, המלוים את עולמנו ומטשטשים את צורתו, קורע את צעיף המראה הפרוש על פני הישות – מתעורר מתרדמת ההרגל ומנוחתו העכורה ומשכרון החמדה ונפתוליה הקוסמים, נזכר את מקור ההויה, זווך ורעננות וטהרה של אמת על פני כל: אתה טועם טעם יצירה.

מי הוא המתקומם בך נגד התהו־ובהו החושי ותובע סדר, הכרח, חוקיות? מי הוא המעמיד את העולם על מהותו וְזֵהותו, אֲמותו (שאלת־אם) ואֲמִתותו? ומהי בחינה זו, בחינת האמת המצמצמת את העולם וגוזרת גזרת־אין על חטיבה הגונה בו, נוטלת ממנו את תומו וחומו ומשרה עליו רוח קר, אור־קפאון?

אמור: אופן־יחס הוא בין האדם ועולמו, יחס הצר צורת העולם באופן מיוחד לו, יחס־דעת.

ב

המחשבה היא מעתה אופן־התיחסות של האדם אל העוֹלם.

כל אותן השאלות של מַהות והתשובות של זֶהות כעין נימי־קשור הן בין המחשבה והדברים, המצע של ההתיחסוּת, צורות היחס, המוקדמות לתכניו. והן המאמרות.

שואל אתה שאלת־מה או שאלת־איך או שאלת־כמה, וכדומה משאלות המאמרות, הרי צורת־השאלה מוקדמת לתכנה, הרי יש בזִקת מחשבתך אל הדברים צורת מהות, איכות, כמות וכו'. ועל־פי הצורות הללו נתפס התוכן. תפיסה זו הוא המושג.

המושג הוא איפוא הקשר המוגמר של המחשבה עם הדברים. אומרים אנו: הקשר של המחשבה עם הדברים, ודומה, ישנם כבר הדברים מחוץ לקשר זה והוא מוצא אותם מוכנים לפניו. אולם יש כאן משום הקדמת המאוחר, אנטיציפציה. כשאנו מתיחסים אל העולם יחס־דעת, הכל נתון לנו בו על־ידי המחשבה ואין דבר מחוצה לה. הדברים עומדים לפניה כסמני־שאלה, שאלות־מה, המצפות לתשובה: להחלטה, להגדרה, תשובה זו הוא המושג.

מתוך הסתכלות של יחס־דעת, העולם הוא שְׁטַח־מושגים. מה הם הדברים? מושגים מְגשמים. אין הדבר בעקרו אלא חומר־לדבר. מתי חל עליו השם, מתי הוא יוצא מתוך התהו־ובהו, מתוך הסתָמיות ונכנס לרשות עצמו, מתגלה בסִמנו, יחודו, פרטיותו? שמו, סִמנו, עצמותו — הוא המושג.

העולם הוא בחינת־גולם, והמחשבה צרה את צורתו. הדבר הבלתי־מסוים, סתם־דבר, אינו אלא הפשטה, הפשטת דבר, חומר לדבר המסוים. עם השגתו על־ידי ההגדרה והסִמון הוא מקבל את צורתו ואת ישותו. המושג הוא משמעו האחרון של הדבר, גמר־דבר. הוא יסוד הוַדָאות של ההויה. באמירתו, אמירת־זהו, תשובתו על שאלת־מהו, נעשים הדברים מה שהם, נהיים הויה של אמת. בבחינה זו יוצרת המחשבה את היש. „מחשבה ויש אחד הוא", הכריז פַּרמֶנידס מתוך גאון, גאון־הדעת, הממליכה עצמה על המציאות, על הדבר.

ג

אולם אין יחס־דעת זה פוסק במקום שפוסקים הדברים. עובר הוא את גבולם ושליטה לו ביחס זה עצמו. יש יחס ליחס. יש ז ק ת־

מחשבה לא אל הדברים בלבד, אלא גם לזִקה זו גופה. זו מגלה את חוקי הדברים, וזו — את חוקי המחשבה.

מסתכלת היא אל הדעת עצמה, אל דרכיה ושביליה, בודקת ובוחנת את תפקידיהם, צורפת את מושגיה ומעינת במשפטיה, מבקרת את חוקיה ומגלה את מומיה: את גבוליה, גבולי הדעת, גבולי יחסיה. וכי את נגעי עצמה הדעת מגלה? כלום את עצמה היא רואה, היא מבקרת.

מכאן אתה למד, שיחס המחשבה אל הדברים — לאמר, המושג — אינו המקור הראשון של הדעת. כֵּוָן ויש יחס־מחשבה למחשבה עצמה, הרי יש גבוה מעל גבוה, מחשבה על גבי מחשבה, מדרגה, עליונה של דעת, מדרגה של מקור, של טהרה, של עצמות. מאחר שאנו מוצאים מין יחס־דעת, הדן על המחשבה ושופט אותה, אין היא עדין המדרגה העליונה של עצמות ועצמיות־דעת, הנושא העליון של יחסיה, אלא מעין חוץ כלפי מקורה הראשון, מעין נשוא, נדון, לגבי אותו היחס, הרואה את המחשבה, התופס אותה: אין יחס אלא לזולתו.

מדרגה עליונה זו של הדעת, בקורת־הדעת, התבונה המתבוננת אל דרכי ההשגה ומגלה את חוקיה, — זו תורת־ההכרה.

ד

גבולים להכרת־דעת ולתורתה.

היא מגיעה עד מקום ידוע, שלא נִתן להסתכל בו הסתכלות של עין־הבחנה, כלומר, של יחס שופט וגוזר. זאת אומרת: היא מגיעה עד כלות עצמה, ואין הסתכלות בלי מרחק, אין דין לעצמו, אין יחס אל עצמו. שם גבול היחס, הואיל ושם ראשיתו, מקורו, עצמותו; ו„אין שכל משיג משכיל".

הגבולים הללו קרויים: המושכלות־הראשונים.

נטיתה של ההכרה ותעודתה היא לשאול יסוד לכל דבר ויסוד ליסוד. השאלה מונחת בטבעה, באפיה. אין היא מקבלת את העולם, הפרוש לפניה, מוכן כמו שהוא, בתור עובדה, בתור כך־הוא. אין היא מקַיֶמת אותו בלי תשובת על שאלותיה, שהן מפוררות אותו לפרוריו, סותרות אותו על מנת לבנותו מחדש שִטַת־תשובות.

המושכלות־הראשונים הן התשובות האחרונות, שאין אחריהן שאלה, הגזרות הפנימיות, שאין להם טעם מחוץ להן; אֲמות האמת, שהן עדות לעצמן. ההכרה אנוסה לעמוד כאן ולקבל עליה את מרותן, מרות של כך־הוא, שאין להרהר אחריו, של עובדות־דעת, שאין עליהן פרכה. המושכלות־הראשונים מגלים לנו: כאן נחה השאלה, כאן פסק כח התשובה.

אולם אין השאלה נחה, תכונת ההכרה היא לשאול, לשאול על הַכָּוּת העליונה, לשאול עד לאין־גבול, לבקש יסוד ליסוד, לחזור אחרי מקור ראשון לראשון, אחרון לאחרון, פנים לפנים, אחרי טעם מחוץ לטעם, זאת אומרת: ממעל לו.

והרי לפניך אחד מן הקרעים, קרעי הדעת, וצערם, צער התחומים. תובעת הדעת את היסוד, אליו תשוקתה, והיא מתקוממת באותה שעה נגד כל יסוד, שהוא גבולה, והרי היא חותרת לעבור את הגבולים. וגדול צערה, צער דעת.

ה

ועוד שם לגבול ההכרה: המחלט, האַבסולוטון.

אנו מכירים רק יחוסי־דבר, יחוסי הופעות, ואין אנו מכירים את הדברים והופעותיהם כל אחד לעצמו, ביחודו המחלט, בבדידותו.

בבחינה זו׳ המחשבה חברותית היא׳ אין כחה לגלות את הפרט, הדבר הפרטי׳ אלא ביחס, יחס חברותי־מושגי, בתוך סמיכות שבין דבר ודבר, סמיכות של הרכבה והפרדה׳ בתוך קשר המאחד את היחודים.

לפיכך האחוד והיחוד הם שני תפקידיה הראשונים של ההכרה׳ מפרישה היא כל דבר לעצמו וקובעת את מקומו המושגי בתוך הדברים, מגלה את הדבר בסמניו המיוחדים לו ובסמניו המשותפים לו ולאחרים׳ ואנו רואים אותו בזהותו׳ עצמותו, פרטיותו— וביחסיו׳ אחדותו׳ כלליותו׳ אין הן שתי ראִיות של הכרה׳ הבאות זו אחר זו; מבט אחד הוא׳ הרואה את היחודים באחודם. שני התפקידים הללו הם פעולה אחת של המחשבה׳ פונקציה אחת בעלת שתי נטיות׳ כשהיא מיחדת את הדבר׳ הרי היא מיחדת אותו ביחס אל שאר הדברים; מסמנת את ההבדל׳ המבדיל אותו מהם׳ ומעמידו אפוא ביחס אליהם; גואלת אותו מתוך שעבודו אל הכלל, הבולע את פרטיו׳ ומקציעה עם זה את מקומו המיוחד בתוך הכלל׳ שכן אין יחוד מֻחלט׳ אלא יחוסי׳

שתי נטיות אלו של המחשבה׳ שיש בהם משום נגוד וסיוע כאחד, נוחות להטיה; ובעקבה כרוכה הטעות. יש שהן עוברות את מדתן ונעשות צרות זו לזו׳ האחת מתגברת על השניה ומקפחת אותה׳ ואנו מטים דין ומוציאים משפט מעוקל, מושג משובש׳ הנטיה אל יחוד׳ למשל׳ נִזונית לפעמים על חשבון האחוד; כיוצא בכך מחשבת הפרטיות מטשטשת את צורת הכלליות; וכן להפך. יש שאין אנו רואים הרבה מקשרי־הדברים׳ שהם נדחים מלפני המחשבה על־שום הטיתה לצד יחודיהם. ויש שאין אנו רואים הרבה מיחודי־

הדברים, שהם מתעלמים מן המחשבה על־שום הטיתה לצד אחודם. הטיה זו היא שָׁרְשָׁן של כמה וכמה טעיות של הכרה. המדה הנכונה של שתי נטיות המחשבה, תִּכּוּן היחס שביניהן – זוהי התעודה הגדולה של שקול־דעת, הפרובלֵמה הקשה של ההכרה.

ובחיים, בעולם הרצון והמעשה, פרובלמה זו מקבלת — כאמור למעלה — צורת טרגדיה; היא הטרגדיה של החברה. כלל ופרט, יחיד ורבים, יחודה של הנשמה ויסוד האחוד שבה – נגוד הם זה לזה וסיוע הם זה לזה.

צורר הכלל לפרטיו. מגדיר את רשות־היחיד ומגביל את שלמות עולמו ומחלק אותו בין רבים, משעבד זה לזה ותובע מכל אחד וְתוֹר על מנה יפה של עצמיות, של חפץ והנאה. אין זו, לכאורה, כפיה, אלא רצון עליון, הרצון החברותי, ואין חוקי הכלל באים אלא לשם פרטיו, להגן על עניניהם, לַזכות כל אחד בשלו, להגדיל את כחם, להרחיב את גבולם; נזקק אחד לשני, ויש בשנים הבאים כאחד מה שאין בכל אחד מהם כשהם קרועים לשנים.

וצורר הפרט לכלל. כל אחד עולם בפני־עצמו הוא, רואה את העולם כאלו נברא אך בשבילו ובא להמליך עליו את רצונו, והריהו דוחק את רגלי חברו וחוסם את דרכו — ואין הפרט אלא קטע מן העולם הגדול, אחד מאבריו, ויניקתו ממנו, שרשו בו ובלעדיו הוא תלוש, שאין לו אחיזה בחיי־נצח, אורח ארעי העובר ובטל ואין השארה לנפשו, משנפסק הקשר בינו ובין האנושות ותעודתה;

וגעגועים לפלג־נשמה אל שלמותה ואחדותה, געגועים לאני הקטן אל האני הגדול.

סתירה עמוקה זו מטלטלת את האדם בין נגודים והפכים, המפוצצים את רצונו וחוצים אותו לשנים: חציו ליחוד—אנכיות, בדידות; וחציו לאחוד – זולתיות, חברותיות. וזוהי אחת מסבות שגיאותינו, חטאינו, מלחמותינו, מלחמת דורות. נלחם איש את רעהו, ורעהו הוא חלק עצמו, ואת עצמו הוא נלחם. ויש שהוא עומד במערכה וידו נטויה, והכיר את רעהו בתוך עצמו ואת עצמו בתוך רעהו – ורפו ידיו, וחזר בתשובה, ועשה צדקה והטיב לחברו.

הכרה זו, הכרת הָרֵעַ, הולכת ומתפתחת וכובשת לאט לאט את רוח האדם – ועמה שלום בא לעולם. ואולם עם האחר שבאני מתפתח האני, וגדול הצער.

ו

יחוסיות ומֻחלט. לכאורה הם שני בטויים להגדרה אחת, בטוי על דרך החיוב ובטוי על דרך השלילה. זה בא ואומר: הכל יחוסי הוא, וזה בא לאמר: אין מחלט. שלילה זו של המחלט, — כלום אין היא סתירה ממנה־ובה? כשאין למחלט תפיסה בדעת, שלילתו מנין לנו? כשאנו שוללים ואומרים: אין המחלט בגדר דעת, הרי אנו מקדימים לאמירה זו את מושג המחלט. כיצד בא לנו מֻושג זה, והוא מחוץ לגדר דעת?

מתוך תהיות אלו עולה כבר מעצמה התשובה. פרושו של המחלט – הוא חיוב. לא נכון לאמר: הכל יחוסי הוא ואין מחלט. להפך. המחלט הוא מקור הדברים, ישותם הפנימית,

אמתם העִלאית, המהות. אבל נתון הוא לנו פגום ולקוי, בהמעטת־דמות, בצמצום־אמת, בשבירת כלים, בתוך צרופים ויחוסים. ואנו יודעים, שאך צללים הם, צללי האמת. המחלט הוא המקור, מקור האמת, יסודה של ההכרה, עומק־עָמקה, עצמותה; גבול הזולת, החוץ, שהוא כפוף ליחס דעת, ולפיכך אין הכרה בו. כאמור, אין יחס לעצמו אלא לזולתו. גבול הדעת הוא, והיא יודעת את גבוליה.

אין אנו תופסים את עצם הדברים אלא בסמיכות־גומלים, התולה אותם זה בזה ומאחדת אותם; אין אנו מכירים את הסובסטַנציה העולמית, העומדת וקַיֶמת תדיר בעינה, אלא בתוך המון שנוייה ותמורותיה; אין הנשמה מתגלה לפנינו ערטילאית אלא בלבושיה הארעיים, שהיא מחליפה לאין־סוף. לא נִתן לנו לראות את הצורה המחלטת אלא בתכניה היחוסיים.

המחלט הוא המקור, ואנו שותים מן הכלים. הופעות חולפות ועוברות, וכח נצח כחן. התהוות שאינה פוסקת לפשוט צורה וללבוש צורה, והיא גלוי הויה מחלטת, שאין שנוי חל בה. התפלגות והתפוררות של רבוי, ונשמתה — אחדות, אחוד, אחד. ובני־חלוף נושאים בקרבם תעודת אל־מות.

מקבילים למחלט ויחס — סופי ואין־סופי. נותנים הם מקום לטעות, שהסופי הוא החיוב ואין־סוף מובנו שלילה. פגימה בשם יש כאן, הואיל ואין שם חיובי לאין־סוף, שהוא גבול כל שם כל מושג. אולם מה המחלט הוא יסודו של היחס, כך אין־הסוף הוא יסודו של הסופי. כבר הורה לנו זאת נִקולויס קוזַנוס.

כל דבר שרשו באיז־סוף: באלהים מקור כל קיום עובר, בנצח נשמת כל ארעי.

וכבר ראינו במַתֵּמַטיקה את הקטן לאין־סוף, את הפִּשיון, נותן יסוד לכל סופי. הנקודה בחינת קו קטן לאין־סוף הוא יסוד הקו, הקו בחינת שטח קטן לאין־סוף – יסוד השטח, השטח – יסוד הגוף. שכן הקו מתהוה על־ידי תנועת הנקודה, השטח על ידי תנועת הקו, הגוף על ידי תנועת השטח. וכל צורה נבראת בתוך תנועה, תנועה מנקודה לנקודה, מאין־סוף לאין־סוף. בכל נקודה ונקודה של קו עקום, של עגול, מונחת נטית דרכו, המגמה שלו, עתידו, יצירת צורתו. אם אין יסוד העגול ומקורו בכל אחת מנקודותיו ביחודיהן, אם הן נקודות פשוטות בלי עצמות של עגול – איך מתהוה צורת עגול באחודן? קוּזַנוס היה אומר: באין־סוף מקופל הסופי כפרי בזרע.

אין הסופי נתפס במקורו אלא אם כן ביחס אל אין־סוף. ואולם אין־סוף זה אף הוא אינו נתפס אלא ביחס אל הסופי. כשאנו מסתכלים בנקודות העגול בתור נקודות בודדות, בתור אין־סופיות בקטנותן, בלי יחס אל הצורה הסופית, אל העגול, הרי הן נקודות של קו ישר. הקו־הנוגע מבדיל את הנקודה לעצמה, ובהתבדלותה זו היא פוסקת מלהיות יסוד־בונה של הקו העקום ומתיחסת על הקו הישר.

והוא הדין באין־סוף הגדול, בגדול לאין־סוף. לדוגמה, שואל אתה: מהי הסבה הראשונה, עלת כל העלות, מהו המניע הראשון של העולם, מי הוא בוראו? לכאורה ההכרה משיבה לך: אין מקום לשאלתך בדעת, שהרי דורש אתה לדעת את מעֵבר־לדעת, את המחלט, את אין־הסוף. ומנין לנו מושג זה של אין־סוף, שאין לדעת

שליטה בו? כלום מן החוץ הוא בא? אנו נמצאים למדים, שאין ההכרה שוללת אין־סוף, אלא מחיבת אותו תוך־כדי שלילתו. לפנינו שלשלת של סבות ופעולות, אמות ותולדות; סבה על גבי סבה, פעולה על גבי פעולה; שורה עולה ושורה יורדת: כל סבה פעולה היא ביחס אל סבה עליונה לה בשורה, וכל פעולה היא סבה ביחס אל פעולה תחתונה לה. ואתה בא ומחזיר את השורה אחורנית ושואל על הסבה הראשונה, ראשונה אין ראשונה לפניה, סבה אין סבה למעלה ממנה, אֵם ולא תולדה, על הצבָת הראשונה אתה שואל — הרי אתה דורש סוף לעליה זו בסולם הסבות, קץ השלשלת — ראשיתה, תחלת התחלות, והתשובה אומרת: אין סוף לשלשלת זו. הדעת תובעת אפוא אין־סוף זה, היא, השואפת לדעת את הגבול, את הצבת הראשונה, את הבורא, מסיג כל גבול ושואלת: צבת זו איך היא עשויה? — ומתקוממת על הבורא, ושואלת גם עליו.

מחלט, אין־סוף, נצח — אין הם שלילת היחוסי, הסופי, הארעי, אלא היחוסי הוא פגימת המחלט, הארעי — הגבלת הנצח, הסופי — הפסקת אין־הסוף. וכבר אמרנו: הסופי מקורו באין־סוף, הארעי שרשו בנצח, היחוסי יסודו במחלט. ואין הם מתגלים בטהרת מהותם, אֲמִתם, בלי המקור, השורש, היסוד; ומצד אחר, המקור מתגלה לנו רק במחיצת כלים, כח השורש – בענפים, כח היסוד בבנין. לא יֵרָאה אין־סוף מפשט אלא בצעיף הסוף, הנצח צרור בחלופים, המחלט מוצנע במציאות יחוסית.

יחס. אין הדברים נתפסים ביחודם אלא ביחס אל אחודם, אחדותם. ואין אחדות זו נתפסת אלא ביחס אל יחודיה, פרטיה.

ז

והדעת יודעת את גבוליה· וזוהי הטרגדיה של התבונה: את נגע עצמה היא מכירה ומספרת עליהם·

המושג הוא מעין דברת־דעת· הדבור של התבונה: ל ו ג ו ס· מהו מעֵבר לדעת? מהו הדבר כשהוא לעצמו? — מי שואל שאלה זו? הדעת עצמה· ומאין באה לה שאלה זו של מעבר־לה? הרי לכאורה פסקה כאן אמירתה והיא פורשת ושותקת· והיא אינה שותקת ושואלת על השתיקה?

קרע פנימי בדעת· אנטינומיה· מתאוה הדעת אל השלמות· האחדות אל ההרמוניה של העולם: האמת· והנה האמת עצמה חצויה בתוך עצמה· קרע בה· בשטחה־עולמה; הדעת רואה מחוץ לאמת זו· ואין האמת שלמה כשיש חוץ לה· השטה היא הסתכלות־אחד· אחדות פנימות· אחדות של יחסים· והיא מתפוררת כשהיא נראית מן החוץ; כשאתה סוקר עליה ממרום המחלט· מעל לכל יחס·

הדעת רואה את מומיה ופוסלת את עצמה· מכירה היא· כי אל המקור לא הגיעה, את המהות לא תגלה· והדברים כשהם־לעצמם חתומים לה· אין היא תופסת את ההויה בשלמותה; אין היא תופסת את ראשיתו של העולם וסופו אלא בתָוֶך; וכלום היא תופסת את ראשיתו של העולם וסופו· אלא בתוך; וכלום יש ידיעה באמצע· בלי ידיעת הראשית והסוף? היא רואה קטעי עולם· שברי־כלים· צרופי־דברים· קטעים קטעים של הופעות· קרעים־קרעים של מציאות· הדעת כחה לגלות את חוקי היש וסדרי בראשית בתור מציאות שכלית· בתור עובדות יסודיות· יסודות הויה· אבל את סודה לא תגלה· סוד היסודות עצמם· טעם העובדות־החוקים עצמן: האחדות העליונה· המקור.

ואין צער השאלה מסתלק מן העולם· ואין תאות הדעת מתמלאת· עוברת היא את הגבולים· גבוליו של יחס־דעת· מתפרצת לחוץ לו· ממעל לו· ומבקשת לה דרכים דרכים — בשירה· בדת· במסתורין· ולפנינו בוקעים ועולים פתרונים פתרונים· והם מהצִיִם ולמעלה חידות סתומות· שהרי מן הגבולים הם באים, חצים גדלו בתחום הדעת וחצים מחוצה לה; והרי הם תועים בין שני עולמות· וסרח דעת נגרר אחריהם ומערער את מנוחתם· מנוחת התשובה שמעבר־לדעת·

שואל אתה על הראשית, ראשון לכל ראשון· עלת העלות דורש אתה לאחרית· למחלט· לנצח; ואין כח הדעת משיג להשיב לך תשובה מספקת· ואתה נענה ממקום אחר· ממקור־יחס אחר· תשובה זו שמה: אלהים· ואין אתה חש· שמושג האלהים תערובות של דעת ומעֵבר־לדעת בו· אתה מעמיד ראשית למעשי־בראשית· אתה קובע לה אחרית־תכלית· וכל ראשית וכל תכלית היא גבול· מושג־אלהים בא לך מתוך השאלה· המתקוממת נגד כל גבול וכל קץ· ובתור תשובה הריהו עצמו גבול וקץ: גבול לשלשלת הסבות, אב לכל תולדה· תעודה לכל בריאה·

שניות זו היא גורלו ההסטורי של אלהים — של מושג נצחי זה· שהוא שאלה ותשובה· שלילה וחיובי בהרכבה פנימית־חשאית· בטבע בריתו המושגית; שולל כל ראשית וכל סוף· ותוך־כדי־שלילתו הריהו מחיב ראשון־לכל־ראשון ואחרון־לכל־אחרון; בא להניח את הדעת ותאות־הדעת — והוא מעבר־לה· בא להסתכל מעבר־לה — והוא אחוז בה· וכך נע ונד תמיד מושג־האלהים בין דעת ומעבר־לדעת, נבנה מסתירה זו ונחרב על־

ידה׳ שכן יודעת הדעת את גבוליה, יודעת מעבר־לידיעתה׳ ואין לך סתירה עמוקה מזו׳

וזהו גם גורלם של שאר הפתרונים בני־התערובת׳ ילידי־התחומים, תחומי הדעת׳ וכבר הפסיד יסוד־הדעת׳ המעורב בפתרונים של דת ומסתורין׳ כמה וכמה מן התשובות הללו של מעבר־לדעת׳ והאדם עומד ותוהה׳ תוסס וכואב מתוך שאלות׳ שיש בהן כדי לקעקע את עולמו׳ ואין סְתָרָה לו מן הסתירות היפות׳ המטרידות את האמת ואלהיה׳ המדריכות את מנוחתה׳ מנוחה שבאמת — והיא גולה משטה לשִטה׳ ואות הקרע וצער הקרע טבוע בה׳

ח

ועוד אנו למדים ביחס־דעת׳ משחרר הוא את האדם מסבל הקיום׳ החיים שעבוד הם׳ שעבוד להנאות׳ מאוויים ורצונות׳ הדעת מוציאה את האדם מעולם הערכים: מפשיטה מעל נשמתך׳ שטופת חיים׳ את התאוות והשאיפות — ומטילה עליה קרה׳ קרת־דעת׳ מתנדף חומו של הרצון׳ מתפשט ומתערב בתוך הבריאה ורצונה היא: בטלה עצמותך׳ גדרי ישותך וגבוליה׳ נשתתקה נשמתך בתוך הסתכלות־בנצח׳

ההסתכלות־בנצח היא המדרגה היותר עליונה של יחס־דעת׳ הכל עומד לפניו עמידת־נצח, שלות־עולמים׳ אין חלוף ותמורה׳ אין התהוות, התחדשות וכליון׳ רבוי והפסד׳ אלא הויה׳ הויה מתמדת׳ עומדת תמיד בעינה׳ החושים מראים לנו תנועה׳ והדעת מעמדת את שטף הדברים׳ אין עבר ואין הוה ואין עתיד לפני מבט הנצח; הוא תופס את כל

הזמנים בזמן אחד׳ הכל מאוחד בו באחד; קפא הזמן במרוצתו — קפאו עמו החיים בזרמם והדעת רואה את ההויה הנצחית׳ את מהותה׳ שהיא תמיד אחת בכל החלופים׳ את אמת־האחד׳ אמת־הקפאון.

החושים מראים לנו רבות׳ הפרדות והרכבות׳ הבדלים ושנויים׳ צבעים וגונים לאין־סוף — והרי הם פוגמים את שלמות העולם׳ משברים את כליו׳ והדעת מתקנת אותו: מפשיטה מעליו את תאריו הארעיים׳ החליפות והתמורות׳ ההבדלים והשנויים׳ המחפים על העצם האחד והמיוחד׳ העומד תמיד בזהותו׳ — והוא מתערטל מהם׳ מצרופי ישות מדומה׳ קיום עובר׳ ונגלה לנו בישותו האמתית, או כמאמר אפלטון׳ ב״ישותו הישותית״.

המאוויים והרצונות מיחדים יחודים בעולם׳ חוצים אותו לטוב ורע׳ ומפוררים אותו לאין־סוף של דברים ופרטי־דברים׳ הנאות וערכים; והדעת מסירה מעליו את צעיף החמדה והרצון׳ את תארי ההערכה׳ ומציגה אותו לפניו ערום׳ בלי לבושי ההנאות המחממות — ואנו רואים את האמת המפשטת׳ הקרה׳ הטהורה׳ אמת־הנצח.

אמנם׳ גם יחס־דעת חוצה את העולם לשנים: לנושא ונשוא. אבל נושא זה אינו האני׳ הנאותיו וערכיו׳ אלא המחשבה החפשית׳ החפשית מן החיים וקשריהם; התבונה הזכה׳ הטהורה מכתם־אני המעיב את אור הדעת.

כֶּתם האני להכרה׳ עכוב לה. מחיצה בין האדם וההויה׳ ההכל; מחיצת חטיבה מיוחדה׳ עצם לעצמו׳ עולם בפני עצמו. והכרה שואפת להתגבר על מחיצה זו׳ להתרומם עליה ולֵהנות מזיו האמת בלי שום צל של אניות; ובשאיפתה זו׳

עליתה זו, מבריחה הדעת את ההנאות, המצמצמות את העולם בתוכן וממעיטות את דמותו — והנשמה מתרוקנת מכל עצמיות ומתיחדת ומזדוגת עם ההויה עד כלות כל יש עצמי, עד דבקות של הסתלקות, עד סלוק המחיצות שבין נושא ונשוא והתמזגות אני עם לא־אני. עמד, נח הדם וכבתה אשו של עולם, אבד הרצון, זה המרטט בערפליו, אבד בתהום של אורה קרה; נשתתק האני ונבלע בדממת־נצח. והאדם רואה את העולם חור ושותק, רואה את האמת מעֵבר לכל ערך, אמת בלי חציצת־חיים, אמת־שבאין.

הדעת דרכה מן היש אל האין, היא מובילה אל בטול האני ועולמו, אל „התפשטות הגשמיות", „בטול היש" — אל אפיסות הרצון, המזיף את האמת.

כך דרכה של הדעת וזה סופו של יחס־הדעת ואמתותיו. ואולי גם סופה של האנושות, שנדונה בדעת, עתידה, שהיא שואפת אליו, עתידה של עלית־הנשמה: מיתה יפה בדרך הדעת, זו ההולכת ומרוממת את האדם עד קפאון הנאה, עד קץ־החיים.

ודין אחר ליחס־יצר, ושטה אחרת לו, ואמת אחרת לשטתו. אחר הוא קְלסתר־פניו של עולמו.

אמת של יצר

א

בתוך לך העולם בחושיך והוא תהו־ובהו — ערבוב הנאה וצער טוב ורע, הן ולאו; ואתה קשור אליו באלפי קשרים של חמדה וקשר קים אין בתוכה, חלופים ותמורות לה ועמידה ומנוח אין בה, מעוף הרגע מעופה ובצמצום ההוה הרועד, זה הרועד בין עבר ועתיד, ישותה וקיומה, מתלבטת נשמתך, חבויה קסומים וערפלים,

בתוך כסופים, מאוויים ותאוות, וסתירות אוכלות אותה; ואתה רואה את עולמך מתהפך בין הפכים, עולמות־הנאה לאין־סוף מְרַטטים בו, כל הנאה רשות לעצמה הוא ואין אחת דומה לחברתה — הרי רואה אתה את העולם ראיה מיוחדת, ראית־הערכה.

לא מחוץ לך הוא, עולמך הוא ואתה בא לכבוש אותו ולרדות בו, להמליך עליו את האני ונושאי־כליו, זאת אומרת להוציא את כחות־האני, כחות הנאותיו, או כמאמר הפלוסופיה החדשה: „להפקיע את האני החוצה". קרוע העולם לנושא ונשוא, לחֲפֵצים וחפָצים, והכל נשוא ביחס אל הנושא העליון; חֵפץ הוא האדם לרעהו, נשוא הוא האדם לעצמו, אף גופו ורוחו ערכים־נשואים הם ביחס אל המקור־הנושא, נושא כל חמדה.

וכשאתה יוצא את עולם־ההמדה ומתרומם התרוממות דעת עד לידי מדת השתוות — ישות מלאה בטלה, הרי ישות זו בקרבך היא, תלויה בך, יצירתך היא, חרותך בה.

מהו מקורה של ראיה זו, המעריכה הנאה וצער, הדנה דין טוב ורע, בוררת ומכריעה, נוטלת ומניחה? מהי ראיה זו המפוררת את העולם וסותרת את אחדותו וזהותו, מצדיקה נגודים והפוכים ורואה מה שלא יראה יחס־דעת?

אמור: אופן־יחס הוא בין האדם ועולמו, יחס־יצר.

ב

אולם במדרגה התחתונה של יחס־יצר אתה מוצא כבר את יסוד הדעת ויחסה אל העולם. שכן אין הערכה בלי הבחנת־דעת. אין היצר יודע חשבון בהנאה, הדעת היא, האומרת ליצר, מה טוב לו ומה רע לו. שני אפני־יחס הם,

אפני־ראיה׳ ראית עולם; שתי רשויות׳ והדעת נכנסת לרשותו של היצר׳ שורש יחסו שלו יונק משורש יחסה שלה׳

אין הדעת נוחה מן היצר׳ אין הדעת סובלת פזור, ערבוביה, ערפל׳ סתירות; והיא באה ומביאה סדר בהכרת־נפשך המפוררת׳ משלימה בין צרות החמדה, תוחמת תחומים להן׳ מטהרת את ההנאה ומתשת את כחה, מרחיבה את גבוליה ומעתיקה את הקשרים מן ההוה אל העתיד — הרי רצון ותכלית׳

אין הרצון אפוא מקור מיוחד לעצמו אלא מדרגה בתוך התפתחות היצר׳ ואין התפתחות זו אלא כח הדעת׳ לא כשפינוזה׳ המשוה רצון ודעת׳ ולא כשופנהויר המיחד לרצון מהות בפני עצמה ואומר: הרצון הוא הדבר כשהוא־לעצמו, המחלט; אלא הרצון הוא מעין הרכבה׳ הרכבה יסודית של שתי צורות: חמדה ומחשָׁב; יחס־יצר ויחס־דעת׳ אלו הן שתי צורות של יֶדע עצמו׳ והרצון מָרכב שתיהן׳ אבל היצר׳ בסיס הרצון׳ קודם בהרכבה זו ליסוד־הדעת שבה׳

הרכבה זו׳ הנגוד תוסס ורותח בה׳ יצר ודעת — מלחמת־תדיר ביניהם והם מחלישים זה את זה׳ ומשלימים ביניהם׳ משפיעה הדעת על היצר׳ וגדולה השפעת היצר על הדעת׳ הרצון הוא׳ בבחינה ידועה׳ בטויו של שלום זה׳

חותם הפשרה טבוע בו׳ ואתה מוצא את סמניה׳ הקהות והכפלות בכל עמקם של חיי־רצון׳ באה הדעת לרכך את היצר ולזכך אותו, ואין הלה נכנע כולו לפניה, אלא מותר על כמה מתביעותיו; והדעת אף היא אנוסה לותר על כמה מגזרותיה ולפרוש צעיף על אמתה הקשה לחיים׳ ולא נִתן לה למצות את הדין׳ לא נִתן לה לטהר את ההנאה טהרה שלמה עד כדי התפשטות החמדה׳ אין

כחה מגיע עד כדי התרת כל הקשרים, המקשרים את הנשמה אל החיים, המשעבדים את החיים אל השעה·

וכך תלוי תמיד האדם ורצונו בין חמדה ומחשבה· נקלע בין אש־יצר וקרת־דעת·

ג

יחס־דעת ויחס־יצר – שתי אספקלריות הן, וכל אחת מהן מראה לאדם עולם אחר, מראה לו אותו העולם בצורה אחרת· עולמה של הדעת – מושגים, ועולמו של היצר – ערכים· עולמה של הדעת – דברים, ועולמו של היצר – חפצים·

ויש שיחס־היצר נכנס לרשות שאינה שלו ומסיג את גבולו של יחס־דעת, והחפץ נעשה אב למחשבה· המושג נפגם, איפוא על־ידי משפט־ההערכה שקדם לו· הסגת־גבול מעין זו היא ה ד ע ה ה ק ד ו מ ה· היצר מעביר את האדם על דעתו, מראה לו הויה רצויה ומסתיר ממנו הויה שאינה רצויה·

יחס־דעת רואה הכרח בכל: יסודות, חוקים· בבחינת יחס זה אין מקרה, אין ארעיות, אין חרות· היא מגלה לנו שעבוד־גומלים בין הדברים, את היחסים שבין החזיונות, את הקשרים שבין המאורעות — את ג ו ר ל ו ש ל ה ע ו ל ם ה ו א מ ג ל ה. ועמו — את גורלו של האדם, את ההכרח המושל בו, החוק אשר ממעל לו· הגורל הוא המוטיב הראשי של הטרַגידיה היונית·

בבחינה של יחס־דעת כל מעשי האדם קשורים זה בזה קשר של מעולל ועָלול, סמוכים זה לזה בשורה רצופה של סבות ופעולות ואין רֶוח ביניהן, אין הפסק בין האדם והטבע, הפנים והחוץ· אין קפיצה בטבע – וגם בחיי נשמה· זאת אומרת:

אין חרות. שהרי אין משמעה של חרות אלא חופש משעבוד־חוץ, בלתי־תלוי במה שלפניו ומה שלאחריו, אין משמעו אלא קפיצה: מקור לעצמו, התחלה לעצמה, ראשית.

ומצד אחר הרי יחס־יצר, יסוד חופש בו. כל הנאה היא עצמות, מקור־לעצמו: אין לה טעם מחוצה לה.

כל הנאה טוענת: אני אמלוך. כל רגע של חמדה מיחד את העולם יחוד מיוחד לה. מפזרים הכסופים את הנשמה פזור כחות, משברים את העולם שברים, — ולפניך מקורות לאין־סוף והם צוררים זה לזה, ואין אחדות ומנוחת האחדות, ואין שלמות ושלות־שלמות. וזה יסוד ההתפרטות.

עולם־המושגים הוא עולם נח, קבוע ועומד, נתון למפרע, מוכן לפניך; הויה אחת בכל הזמנים ובכל הצורות. עולם־הערכים עולם נע, חולף ועובר מהנאה להנאה, תלוי ורועד בין חמדה לחמדה. תסיסה של התהוות, ואין רגע בלי חדוש. הנאה הולכת והנאה באה, והעולם מתחדש תמיד.

הדעת עִסקה הנתון ומוכן, היש, המהות, מה־שהוא. ואלו היצר אין עולמו אלא מה שהוא בהעדר, מה שצריך להיות, הראוי. כשאתה מתאוה לדבר־מה, כשאתה חפץ איזה חפץ, הרי תוכן תאותך או חפצך — את שאינו נתון לך באותה שעה; ומִכֵּון שהוא נתון לך, נתמלאה תאותך ופסקה, בא חפצך והלך לו. יש אם־כן ביצר משום יצירה, יצירת ישות בפני עצמה, ישות שאינה — וראויה־להיות; הראוי. וזה יסוד החרות שבו.

ד

חרות בִיֵצר? כלום אין הוא עצמו שעבוד? לבך ברשותו — ואינך אפוא ברשות עצמך. פחז עליך יצרך, ואימתי אתה בן־

חורים – כשאתה כובש אותו, בולם ואוסר אותו, או כשהוא חפשי בך? לכאורה, מעשה־חרות הוא מעשך זה הנעשה על־פי היצר; הן חפצך הוא, הנאתך היא. וכי אין גם שעבוד בו, בצווי זה של היצר, המשליט בך את ההנאה ואתה כפוף לה?

כשאנו מעמיקים לרדת לסוף אנטינומיה זו אנו למדים, שבעקרה היא אותה האנטינומיה של דעת ויצר, שני אפני־יחס של האדם אל עולמו: חרות בהנאה ובמעשה הכרוך אחריה – מתוך יחס־יצר; ושעבוד – מנקודת־ראות של יחס־דעת. אותו המעשה נדון כאן בשני דינים, שֶׁכֵּן שני יסודות בו, יסוד דעת ויסוד יצר. מי מראה לך שעבוד בהנאה ובמעשי הנאה? הדעת. זו הבאה להוציא את האדם משעבוד חמדה; זו הדעת, שכל תשוקה ומשאלה קשר הוא לה, ואין משמע החופש שלה אלא חפשי מן היצר, חפשי מערכיו־הבליו של זה. ואולם קשר זה חייך בו, שעבוד זה הנאתך היא. אתה ברשות היצר – והרי אתה ברשותך. לא מחוץ לך הוא, תביעותיו תביעות נשמה, ספוקן – ספוקה, טבעך הפנימי הוא, הכרח פנימי, וכלום יש שעבוד בהכרח־פנים? קשור אתה־לעצמך, וכלום קשר הוא, הקשר לעצמו?

לפנינו כאן שני אפני חרות ושעבוד: חרות־יצר וחרות־דעת; שעבוד־יצר ושעבוד־דעת. חרות במעשה הנעשה על פי היצר: עשית מה שרצית לעשות. ושעבוד בו: לא עשית על דעתך. או אתה עושה מעשה על פי שקול־דעת במחשבה קודם למעשה, חרות בו: עשית על דעתך. ושעבוד בו: הדעת הכריחה אותך לעשות כך.

למדים זכות על החוטא: אין אדם עובר עברה אלא אם־כן נסתמאו עיני שכלו: לא בו האשם, הדעת מכריחה את המעשה

והיא החוטאת. ולפיכך הכריז סוקרַטס: מדה־טובה זו דעת. כל חטא שגגה היא, שגיאה, טעות בשקול־הדעת — אמר שפינוזה לפי שטתו: רצון ודעת הם דבר אחד.

שוב אמר שפינוזה: אלמלי האבן בת־הכרה, היתה סבורה שהיא נופלת מתוך חרות־רצון. ואף האדם סבור, שרצונו מניע את מעשיו, אעפ״י שחוקי־הכרח מושלים בהם, הכרח־דעת. אבל אנו חיבים להוסיף ולאמר: אלו היתה לאבן הנופלת רק צורה אחת של הכרה וידע, יצר ולא דעת, או דעת ולא יצר, היתה בה מן החרות. אלמלא הכפלות שבהכרה, היו מעשי האדם תלויים במקור אחד ואין שעבוד במקור. וכשהם חצויים ותלויים בשני מקורות, הרי תלוי מקור במקור ושעבוד הוא לשניהם. שעבוד היצר וערכיו בחינת מקור יחס אל העולם ומקור חרות — שעבוד מתוך הסתכלות־דעת, שהיא מקור של יחס מיוחד ומקור של חרות מיוחדה; ושעבוד הדעת וצווייה ביחס ליצר, הנשבר על ידה והריהו נענה ונאנח תחת עול התורות והחוקים המתישים את כחו.

ה

כנגד שני אפני־היחס יש אפוא שני אפני־חרות ושני אפני־שעבוד. וברצון שהוא מרכב יצר ודעת, אתה מוצא את שני אפני החרות והשעבוד בבת־אחת. לכאורה הרצון הוא יסוד חרות, מקור לעצמו, ראשית לעצמו; אתה רוצה בטוב לך ואינך רוצה ברע לך. וכלום יש חרות מחוץ לרצון זה? ואולם רצונך תלוי בדעת, שהיא מורה לו את אשר יעשה ואומרת לו, מה טוב לך ומה רע לך, והוא כפוף לה.

בטרגדיה היונית תפקידו של הרצון — לשחרר את האדם מגורלו· ואולם הרצון עצמו גורל ממעל לו; המחשבה קודמת היא לו והכרח היא לו· הלוגוס בטוי יפה היא ליסוד הדעת שברצון ובמעשה: אלהים חושב ובמחשבתו הוא בורא· מחשבתו מכריחה מעשה· מחשבתו מְהַוָה מעשה·

קַנט עמד על האנטינומיה של הכרח וחרות· הכרח בהופעות הטבע וחרות ברצון האדם ומעשיו· חוקי־הטבע מלמדים אותנו: אין דבר ואין מאורע בלי סבה· ואיך נוציא מכלל זה את האדם? אף מעשיו קשורים קשר של סבה ופעולה· אב ותולדה· ובאים בהכרח; ואיך נסתתם מקורם· פרח הרצון ונסתלקה נשמתו — החרות — במעשה־הכרח?

שאלה זו נפתרת במשנת קנט על־ידי שהוא מבדיל בין עולם־ההופעות ועולם־המהויות· הוא מפרק: המעשה הרצוני הוא חוליה בשלשלת הסבות והפעולות בחינת הופעה· גלוי כלפי חוץ; ובבחינת מהות· כשהוא נדון כלפי פנים, הוא חפשי לעצמו·

ואלו הערכתנו הבונה את הרצון על יצר ודעת· אינה נזקקת לתשובה זו, המודה על הכפלות ומאפילה עליה כאחת· הערכתנו פוטרת אותנו מחובת פתרון, המוטלת על אחרים מטעם אותה האחדות והשלמות שהם מבקשים בכל· אנו לעצמנו מודים הודאה שלמה ואומרים: אכנם אנטינומיה של הכרח וחרות ברצון· שכן האנטינומיה של יצר ודעת בו· ואין אנו חוששים לה· הכפלות היא יסוד־בונה בשטתנו; יסוד לאחדות עליונה· סנתטית·

ו

כפלות זו של חרות ושעבוד, מה פרושה העקרי? אמרנו, הדעת המשחררת את האדם מיצרו, משעבדת אותו שעבוד טעמים וצוויים שכליים; היצר המשעבד את האדם להנאתו, חרות של חמדה בו. הרי שני היסודות הללו של הידע, הדעת והיצר, נחלקים בנדון החרות והשעבוד. זה אומר: אני מקור החרות, וזה אומר: בי מקורה. ומהי המדה של חרות, שעליה הם מחולקים?

לפנינו כאן השאלה: מהו עצמה של הנשמה, מהו האני בעומק־עמקו — דעת או יצר?

הדעת רואה עצמה תוך, טהרה, אמת, — ורואה בחמדה מעין חוץ, קלפה, שקר: הרס האחדות של הנשמה, טשטוש הכרתה, קשר אל עובר ובטל, לאמר שעבוד. ואלו היצר רואה עצמו יסוד נשמה, אש וחום, כח קיום, לֵחַ העולם, זרע החיים; אמת חיונית — ורואה בדעת מעין כפית אמתות מן החוץ; צוויים וגזרות, הממעיטים את דמותה של הנשמה בצמצום אחדות ומשתקים את המון קולותיה הסותרים אותה סתירות חיים; אורות וגלויים, הנוטלים ממנה את קסמיה וערפליה, כחות הנאה, ומטילים עליה עול תורה ותעודה, מעלים ומרוממים אותה ופורקים מעליה אף עול זה, מסננים ומריקים אותו בטהרה שהם מטהרים אותה.

ומהי הנשמה בעקרה: „עששא דמלקטת כל נהורין" — או כל אשין? האני הוא בחינת אניה בלב ים סוער, אמרו חכמי־קבלה, והוא הקים ועומד בכל התמורות של הכרת־נפש, נח ומתמיד בכל רעידותיה. ואימתי האדם קרוב יותר לעצמו, עצמותו: כשהוא חי חיי יצר חפשי, חי בסערו ושובבותו, או כשהוא חי חיי דעת חפשית, חי בשלותה ועדן־טהרתה? מהי אמתה העליונה של הנשמה,

חלופים וסתירות או התמדה ואחדות, חום־הנאה או קרת־הסתכלות, אש אדומה או אור חור – חיי־שעה או חיי־עולם?

דֶקַרט בקש את היסוד הראשון של הודאי, ודאות המציאות. התחיל בספק ראשון לכל ספק, עמד ושאל: אולי חיינו – שֵׁנה, אמתותינו – חלום? הלך בדרך הספק, ספק שיש בו משום דרך, והגיע עד הודאי הראשון, ראשון לכל ודאי: מציאותו של יֶדע-מציאות אני־עצמי (moi même). כֵּוָן שאני שואל אותה השאלה, שאלת־אם, כֵּוָן ואני חושב מחשבת האֻמות, הרי יש שואל, יש עצם חושב ושואל, נושא המחשבה של שאלה זו. „אני חושב – הרי שאני נמצא״. מציאות העצמות, הודאי הראשון, נוסדה אפוא על המחשבה. על „אני חושב״ העמיד קנט את ה„אַפֶּרצֶפּציה״: את ידע של הנשמה בכל חליפותיה החושיות. פיכטה מצא בדעת, בידע־דעת, שניות של עצמות וחוץ, של אני ולא-אני. את תורתו העיונית הוא מבסס על המשפט: „האני מניח עצמו מֻגדר על ידי לא־אני״. ומכאן, מתוך שניות זו, הוא יוצא ובונה את תורתו המעשית: האני צר את צורתו של לא־אני; אני פועל הוא, אני הרצון והמעשה. ואין חרות אלא במעשה, בגלוי אני, הנחתו במעשה. המעשה מהפך את הראוי ליש—יוצר יש. לפי שטה זו, האני וחרותו מוצאים את בטוים ביסוד היצר: ברצון ובמעשיו. שופנהויר מצא שניות אחרת באני: שניות של רצון ודִמוי. גרעינו, העצם האמתי, עצם בלתי־נפסד, עצמותו ועצמיותו של האדם, עומק־עמקו ויחוד־יחודו – זה הרצון; ואולם נִתן לנו עולמנו גם בחינת חוץ, נשוא — בחינת דִמוי. רצון זה הוא היוצר, יצר האדם והעולם. אמת של הויה בו, כח פריה וגדול, נשמת היקום: הצורך וספוקו, רעבון־חיים ושברונו, הצער וההנאה,

הנאת־הספוק הבא רק אחר צער־הצורך – ונכללים הם ברצון־לחיים. עולם הרצון – הישי, המהות, העצם; ועולם הדמוי, הדעת – אך מראה הוא. ניצ׳ה עמד ותבע את עלבונו של היצר. הוא אומר: היצר הוא הנפש. שרשו הוא הרצון־לכח, הרצון להתפשטות אני בעולם. הדעת ומוסרה מערימים על ההנאה, משעבדים אותה שעבוד־חוק, מכניעים את האני ודוחקים את נשמתו – משחררים את העצם מתאוותיו ומסלקים אותו מעצמו; וכך הם מזיפים את החיים. שכן יצרם היא אמתם. „עצם שמו – בבשרך משכנו, בשרך הוא".

ומהי אמת האני, עצם הנשמה: ערפלי־יצר או זיו־דעת? אימתי חיי־האדם הם חיי־אמת: כשהוא משתחרר מתאותו, או כשהוא משועבד לה?

ז

והאדם מבקש את עצמו, דורש אל מקורו, שואף אל עצמותו, מעלתו העליונה, המדרגה העליונה של אמתו הפנימית. וכלום אין מדרגות ביצר? כלום הוא בכל גלוי וגלוי – מקור ואמת? סתירות צוררות אותו, התצרור אמת לאמת? אתה מתאוה ומתחרט על תאותך – כלום על עצמך אתה חולק, כלום את עצמך אתה סותר? אתה מתאוה לדבר והפכו, הרי שני תכני־חמדה אלה מכחישים זה את זה ואיך תהא אמת בשניהם? הרי יש כאן שקר באחד מהם, יש זיוף גם ביצר גופו. ומהו עצם היצר, מקורו, אמתו?

כך שואלת הדעת על היצר. מבקשת זו תמיד את האחדות, תובעת את השלמות, מחזרת אחר המקור, האמת־האם –

נזקקת בדרכה זו גם ליצר, יסוד זה של שניות, ומעלה אותו עד גובה של אחדות, מגלה לו את מקור־עצמו ואומרת לאדם, מהו יצרו הנכון בתוך היצרים־הנגודים, אומרת לו: מה הלה רוצה בעומק אמתו.

אומרת לו, מה הלה רוצה—מנין לדעת ידיעה ואמירה זו? היכן היא המדה שהיא מודדת בה את היצר ואמתו? ההנאה? כלום נִתנה זו לשעורים? ואיך תדון תדעת עליה — והיא פוגמת כל הנאה, מחוץ לה היא ההנאה. אין חמדה נתפסת בדעת, אין דעת מבחנת טעם הנאה, ותוהה היא על כל העולם הזר־הרחוק — היצר. ואיך תזדקק דעת ליצר ותכריע, מה אמת ומה שקר בו?

השאלות הללו תשובתן בצדן. אמת־יצר זו, שהדעת שואלת עליה, לא נִתנה להגדרה מתוך יחס־יצר אלא מתוך יחס־דעת. אין היצר יודע סתירה. כל רגע ואמתו, ואין רגע זה סותר את זה. היצר מצמצם את הכרת־הנפש באחת מהנאותיו. ואין להקשות מהנאה על הנאה. זו הדעת, הרואה את הסתירות ונתבעת למצוא פתרון להן.

מדת־האמת של היצר היא מדת־דעת. הן השאלות והן התשובות מן הדעת נִתָּנו. היא שואלת על כל הנאה, כמה דעת בה, ומעריכתה לפי מעלת דעת. תאמר, אין דעת מתאוה ואין דעת רוצה. אמנם כן, הערכה זו, הגדרה זו, באה ליצר מן החוץ. אבל כבר עמדנו על סתירה זו ומצאנו יסוד־דעת ביסוד היצר עצמו: יסוד־דעת זה הרי היא הערכת הנאה, ואין הערכה אלא הערכת דעת. כך מערכת מדת־דעת זו את היצר וקובעת את נפשו, נוטלת ממנו את אשו, מוצצת את דמו ומְחַוֶּרֶת באורה את החמדה האדומה. נדון־היצר בדעת מתחלת־בריתו, והוא הולך ומת על ידה מיתת־לאט.

נבנית התכלית מתוך הנאות ובהן יסודה. לעולם לא תצא את גבוליהן, אף־על־פי שהיא נבנית גם מחרבנה של ההנאה, מתגבורת הדעת על החמדה, כח חיותה – ההנאה. אבל לא ההנאה העכורה והאפלולה, העוברת ובטלה, השעבוד אל הוה, אל השעה, לא זו הפחזנית, הלהוטה, הרותחת באשה, המרַטטת בקסמיה, אלא הנאה שנזדככה זכוך דעת ונטהרה טהרת רצון, נתקררה קרת מחשבה קודמת למעשה ונתלבנה לבון של למה ומדוע, – הנאה צרופה צֵרוף של הערכה וקבועה קֶבע של הכרעה, יותר ישות בה, יותר התמדה, יותר עתיד. ואף היא שעבוד אל חיי־שעה היא, קשר אל עובר־ובטל. אין כאן הבדל מהות, אין כאן אלא הבדל מדרגה; מדרגה של דעת, של התמדה, של עתיד.

וכך מעמדת הדעת סולם של ערכים, ערכי־יצר, ומעלה את ההנאות במעלת התכליתיות, תכלית ממעל לתכלית, עתיד ממעל לעתיד; גואלת את התאוות מתוך צמצומן ומעלתן למעלת רצון בוהר ובורר, שהנאתו הרת־עתיד, מטהרת את הרצון מתערובת של חמדה, מרחקת את תכליתו ומעתדת אותו עתיד־נצח.

כך דרכה של ההנאה, התפתחותה בדרך הדעת: מן התאוה אל הרצון, מן הרצון אל מעֵבר־לרצון, אל אפיסת היצר — אל הסתכלות־נצח. הדעת מעדנת את ההנאות עדון אחר עדון, עד כדי התפשטות כל חמדה, עד טהרה של אין. הולכת הדעת בדרך השאלה של למה ומדוע ומבטלת תכלית בשם תכלית עליונה לה, ומגיע בשאלותיה, המכלות את קרן־החמדה, עד עלית נשמה בהסתלקות כל ערך, עד בטול כל תכלית – בטול הישי. מרחקת הדעת את השעה, חיי־השעה, דוחה את התכלית מעתיד לעתיד,

עד עתיד לאין־סוף – עד כדי יציאה מן התחומים, תחומי הרצון, צמצום החיים. ואין חיים אלא בצמצום.

והיצר מתקומם נגד הדעת, העוינת אותו וגוזרת עליו כלָיה. אינו נותן לה לרדת לסוף חייו ומשתמט ממבטה, מבט־הנצח, הפוגע בו לרעה. מעכב אותה בדרכה וחוצץ בינה ובין החיים, שגבורתה מתשת אותם. ומתקים בעזרתה וכנגדה.

ח

יצר ודעת, חמדה ומחשבה — שני יסודות של נגוד לפני־ולפנים, של סתירה במעשי־בראשית; שתי צרות נשמה, והן אִמות לקרעים, וקרעי־קרעים, להפכים ותהפוכות; שני שרשים של יֶדע, מצר אחד לחברו ויונק זה מתחומו של זה. והמוסר מֻרכב משניהם.

אין מוסר מחוץ ליצר, מעבר לחמדה. אף הטוב הנאה הוא ומתן־שכרו בצדו. ואין הדעת משמשת לו אלא כלי־זין להלחם בכל אותם תכני־היצר, הדוחים מן הנשמה ומשכיחים בה את תכני הטוב של היצר; להלחם כנגד התאוות והנאותיהן הערפליות, המענִנות את ההנאות האצילות של הטוב ושאיפותיו.

מעולם זה הוא הטוב. לא כמאמרו של סוקרַטס האומר: „מדה־טובה זו דעת". הדעת היא מעֵבר לטוב ורע; הטוב יצר הוא, יצר־טוב. הדעת באה רק לסיע לו בכח־שלילתה הגדול. היא שוללת את התאוות ומפסדת את הנאותיהן, וכך היא מפנה בנשמה דרך להנאות־הטוב שביצרה. דעת הטוב היא, שכל־טוב.

ודרך זו מובילה את האדם עד הדרגה העליונה של הטוב והנאתו, עד ראש כל דרגין – הטוב־המֻחלט, ה א ִ ד ֵ א ָ ה ש ל ה ט ו ב. היא צורת כל תכני־הטוב, מקורו של יצר־הטוב. מאחר והטוב יסוד־יצר הוא, אלא שיסוד זה נדחה ומשתקע על־ידי יסודות־יצר אחרים, המשכיחים אותו שכחת־נשמה, הרי מקורו טעון גלוי, הנשמה זקוקה הזכרה, הניצוצות צריכים העלאה. מאחר והיצר עולה בדרך הדעת ומתרומם מהנאה להנאה, הרי יש מדרגות בעולם ההנאות, יש גובה מעל גובה – עד גובה שאין למעלה ממנו: ז ה ה א ִ ד ֵ א ַ ל ש ל ה ה נ א ה.

המוסר בא אפוא אך להזכיר לנשמה את הנאת־הטוב הכבושה בה, להעלותה מתוך השפלה של ההנאות־התאוות, לגאול את רצונו העליון של האדם, שכינת יצרו, הנתונה בתוך קלפות. תורת־המוסר אומרת: הטוב הוא אמתו של היצר, טהרתו של הרצון, עצמותו, מקורו. הכרח של אמת בה – הכרח של חוק פנימי, „צווי מחלט"; חרות של אמת בה – של טהרה, עצמות, מקור, חרות, של הכרח־פנים, שעבוד־לעצמו, חוק־עצמי, אבטונומי, נתון לנו לא מן החוץ, אלא על־ידי עצמנו בשביל עצמנו. וכשם שיש מושכלות־ראשונים בעולם היש והמציאות, כך יש מ ו ש כ ל ו ת־ ר א ש ו נ י ם ב ע ו ל ם „ה צ ר י ך ל ה י ו ת" והיש הראוי; הם חוקי־הרצון העליונים, שלא נִתנו לטעם מחוצה להם ויסודם וראשיתם בהם עצמם, והם נותנים טעם לחיי האדם ואמתם. הכרח פנימי בהם, על־כן חרות בהם.

וחותרת הנשמה ומתגעגעת אל טהרתה, טהרה מן זוהמת החוץ האחר, הסטרא אחרא, אל אצילות ההנאה, הפשטת הגשמיות – אל אמת של יצר; הטוב הוא אמת והרע הוא שקר, המטעה את

הנשמה, מסית ומפתה אותה ומדיחתנה ממקורה; עוקר אותה משרשה. הארת השכל כחה לנצח את הרע; המקנטר ומקטרג על אמת הטוב שבאדם ומשטין עליה; לנצח את הרע; זאת אומרת, להוכיח את השקר שביצר; — כך טוענת תורת־המוסר.

אפלטון השאיל לאלהים את התואר טוב; מושג־האלהים, הוא האֲדֵאָה של הטוב, והוא מכנה את הטוב בשם יש מיוחד: „יש אמתי״; ישותו של הטוב אמת היא, זו של הרע — שקר. הרי שני תארים לאלהים והם אחד: טוב ואמת, הטוב הוא אמת. ויפה אמר חסידה הגדול של המחשבה השִכלתָנית, הרמן כהן: אלהים היא הערובה לטוב, לאמתו, ישותו. המושג של מציאות־אלהים בא להעיד על כח־המציאות של האדאה; על אדאת הטוב, שאינו פרי הדמיון וההזיה, אלא יש מיוחד, בחינת צריך וראוי, ההולך וכובש את היש שבבחינת מה־שהוא וכְמות־שהוא — ונצחונו מובטח לו לעתיד־לבוא. כך משמש מושג־האלהים שמוש של תקוה ובטחון לתורת־המוסר, בתור חותם־האמת של עולם־הטוב, עבודת קיומו ועתידו. ואנו לטעמנו נאמר: הערובה לטוב הוא יצר־הטוב, הנאת־הטוב, האִדֵאַל של ההנאה. אין הטוב יש מיוחד לעצמו.

אמת של יצר היא אמת של הנאות, מקור אצילותן, שאליו הן נמשכות וממנו הן משתלשלות ועולות. אמת זו היא האדאל של ההנאה, מעין המחלט של היצר. ושתי צורות לאמת זו, שני מקורות לטהרת הנאה: הטוב והיפה.

ט

שני אפני־יחס הם, הדעת והיצר, שני אפני־אמת, שני עולמות — והאדם הוא „אורח בשני העולמות״, וקֶרע ביניהם, וקרועה

נשמתו, ואמתה היא פלג־אמת. הדעת נוהגת את היצר ודרכה אל הסתכלות־בנצח, המבריחה את ההנאה ומפריחה את היצר מן הנשמה — ואנוסות הדעת ואמתה לעמוד באמצע או לנטות הצדה, היצר מעכב. הדעת חובלת ליצר והיצר פולג את דבורה של הדעת, והנשמה חיה על שניהם ואי־אפשר לה באמת שלמה — והיא שבורה שברי־אמת.

קרע בין שני העולמות, והמוסר בא להשלים ביניהם. יסוד דעת ויסוד יצר בו. זה כחו, כח האחדות והשלום; וזו גם חולשתו, חולשת הפשרה, אחוי של קרע. מטלית של שלום טלואה על הכפלות העמוקה ואין אחדות זו מתקימת אלא בטשטוש הנגודים הפנימיים.

עומד העולם לפני שני דינים, דיני אמת, יחס־דעת ויחס יצרי, והם סותרים זה את זה, וקשה הסתירה לאדם. והריהו מִתּוֹך ביניהם, נוטל מקצת משלות־התבונה ומרכיב אותה בהמית־החיים, וחי חיי־הנאה והיי־דעת כאחת, ואינו חש בסתירה הפנימית של הרכבה זו. ויש אשר תגלה המטלית ויֵרָאה הקרע ובא משבר בנפש האדם.

שאלת-למה

א

טוב ורע. ושוב אנו שואלים: מה אפיה של אותה בחינה המעמידה את שני המושגים הללו וחוצה את העולם לשנים?

מדה־טובה זו דעת, הורה סוקרַטס, ולא חש, שעקר את יסודה של תורת מוסר. כֵּון שהדעת דנה וגוזרת על טוב ורע הרי יפה אמר שפינוזה: אין אדם חוטא אלא אם כן טעה בשקול הדעת; אין חוקי מוסר אלא חוקי הגיון, ואין חטא אלא שגיאה. וכלום יש בהגיון קר כדי להוליד את עולמו הגדול של טוב עם סער מלחמותיו ונצחונותיו? וכלום יש במדת־הנדסה מיסודו של שפינוזה לבנות את החיים עם הלחלוחית החמה של מצוותיהם?

המוסר הוא צווי מָחלט, שנה לנו קנט. צווי, לאמר: חוק באדם לאדם. מחלט, זאת אומרת: חוק שלא נִתן ביחס ואינו בא בסמיכות, חוק עצמו הוא, הכרח פנים ולא הכרח חוץ אבטונומיה.

היכן מדינתה של אותה אַבטונומיה? בדעת? הן ולאו. הן: המוסר היא תבונה, תבונה מעשית. לאו: אין היא התבונה של שאלת־מה, אלא רשות מיוחדה של הכרה, הערכת־למה, ממלכת תכלית. היא מחוקקת חוקי חרות ולא חוקי שעבוד, חוקי־ראוי ולא חוקי־מצוי. המוסר הוא מדור בפני־עצמו של ישות.

כשאנו יורדים לסוף מחשבתה של תורה זו, אנו מוצאים בה שאלה קבורה חיה, והיא בוקעת ועולה דרך כמה שכבות של הוראות המערימות עליה: כלום יש מקור להערכת טוב ורע מחוץ למקור הנאה והערכותיה?

מה שרשו של רצון אם לא ההנאה? מה גורמו של מעשה אם לא ההנאה? ממלכת־התכלית מהי, אם לא ממלכת־הנאות? אפילו שלילת הנאה אינה מחוץ לתחומה של הנאה. הקֶלטים שהושיטו את צוארם לשחיטה בשכר מטבעות קטנות לטובת בני משפחתם, לא עשו מה שעשו אלא מתוך חשבונה של הנאה. אדם מנזר עצמו מתענוגי העולם ומקבל עליו יסורים קשים, הלה נהנה מסגופיו. אדם מוסר את נפשו על דתו או על דעותיו, הערכת הנאה היתה כאן. אומר מיל לבֶּנטהֶם: מוטב להיות סוקרַטס ומתענה מלהיות חזיר ומתפנק. מוטב, כלומר, גדולה הנאתם של חיי־צער אלו. אומרים בני כת־הכלבים: מוטב שאהיה משוגע משאהיה שבע־עונג. הללו שוללים את התענוגים מתוך חיובה של הנאה, הנאת חיים שאין בהם מצער הצורך ומשעבוד התענוג.

אותן הסגולות, שקנט מונה בצווי המחלט, עשויות לסמן גם את אפיה של הנאה. היא אם לערכים, ראשית כל רצון, סבת כל מעשה. אין טעם מעבר לה וממעל לה; טעם עצמה היא, מקור לעצמה. חרות בה, הואיל והכרח־פנים בה. היש חרות גדולה מחרות מעשה הנעשה להנאתו? היש הכרח גדול מהכרח מעשה התלוי בהנאה? הוה נהנה! — זה הצווי המחלט.

אומר אתה: רצוני אני עושה כך, רצוני אני עושה אחרת. בשעת אמירתך לא היתה עדין הכרעה בין שני ערכי ההנאה, ולפיכך אתה חש בשניות של חרות ושעבוד, חרות רצון־בוסר כנגד

שעבוד הנאה רחוקה. אבל אין שעת־המעשה אלא שעת זווג של חרות ושעבוד בתוך גמר הכרעה.

מתאוה אתה לקטוף פרח בשדה זרים, ואני בא ואומר לך: ראה, הנך ברשות יצרך – ומיד אתה מחזיר את ידך מן הפרח ואומר לי: ראה, חפשי אני ויצרי מסור ברשותי. הרי שדברי עוררו בך את הנאת הכבוד של חרות, והיא הכריחה את הכרעתך.

ואם תחשב לאמר: ראה, בן־חורים אני, רצוני הנני יושב, רצוני הנני שוכב, רצוני הנני הולך, אענה לך: מדת ההערכה בין הנאותיהם של המעשים הללו היא קטנה כל־כך, עד שאין אתה מרגיש בשעבודה של הכרעה.

מכאן אתה נמצא למד: מדת החרות נתונה ביחס הפוך אל מדת הרצון. כל שהרצון חזק, חרותו מועטת. הרגשת החרות נתונה ביחס ישר אל מדת הרצון. כל שהרצון חזק, הרגשת חרותו מרובה.

מעתה, שעבודה הפנימי, המחלט, של ההנאה בו גופו תפוסה הרגשת חרות. אין הרגשת חרות אלא שעבוד־פנים. הורה שפינוזה: אין חרות במעשה שאין לו טעם, ואם יש טעם לו, יש הכרח לו. אבל הוראה זו טעונה הערה בצדה. יסוד האחדות של חרות ושעבוד אינו טעם־דעת בלבד אלא טעם־דעת שבתוך המדה.

אמרנו: ההנאה היא אֵם לערכים. אבל כל הנאה היא ספוק וכל ספוק מותנה צורך קודם לו, הרי שאין הנאה אלא תולדה ואין בה כח־ראשית.

פרכה זו מוליכה לידי הגדרתו של מושג ההנאה. מושג הוא לשני תארים משותפים בהערכה אחת: תואר חיוב ותואר שלילה.

עונג וצער. הצורך זה הצער, ספוקו זה העונג. שניהם, החיוב והשלילה, נעוצים זה בזה ויחס־גומלים ביניהם. זמן קיומו של העונג, הספוק, מקביל לזמן קיומו של הצער, הצורך. כשנתמלא הספוק, נפסק העונג. במלים אחרות: ספוק שהוא פעולה, בחינת מתהוה, הוא עונג; וכשהוא עובדה, בחינת עומד, אינו אלא מיתת הצורך והעונג יחד. לפיכך אמרה כת־הכלבים: לעולם יהא אדם ממעט בצרכיו ומתרחק מן התענוגים, הורתם ולדתם בצער. ובבית־מדרשם של חכמי־ההנאה דרשו: הוה מרבה בצרכים וצערם, כדי שתרבה בספוקים ותענוגם, יצירת צרכים היא יצירת ערכים ובה בנין החיים.

יש ספוק מותנה צורך ראשון, ויש ספוק מותנה צורך שני ושלישי והלאה. רשותם של צרכים ראשונים קרויה: טבע. צרכים שניים ושלישיים והלאה הם צרופי ערכים: צורך נעשה ערך, הערך חוזר ונעשה צורך. רצונך לקטוף את הפרח קשור בדמוי הנאת־ספוקו של צורך ראשון, טבעי, חוש הריח או חוש הראיה. רצונו של הבודי בסגופים קשור בדמוי הנאת־ספוקו של צורך שני או שלישי, צורך בן אותה הערכה האומרת: הצורך הוא מקור כל צער. צורתו של אותו רצון הוא ציור־הדמוי של הנאה, תכנו — שלילת תענוג.

מדיק אני ואומר: ציור־הדמוי של הנאה. כאן עקרו של ההפרש בין תנועה־חוזרת ותנועת רצון. נשימת הריאה אף היא קבועה בעולם ההנאה, אבל אין במעשה זה משום דמוי של הנאה; לא קדם למעשה שום דמוי של עונג וצער. כל תנועה־חוזרת היא בקשת ספוק לצורך בלי דמויו של הצורך וספוקו.

*

הערכת טוב ורע אף לה נתן החומר בקרקע ההנאות. כחו של מוסר אינו אלא כח יצר, יצר טוב. צווי הוא באדם: הוה נהנה הנאתו של טוב.

הסתכלות זו יש בה משום ללמד סניגוריה על סדרי העולם. קוראים תגר על הבורא: צדיק ורע לו, רשע וטוב לו. אבל היא הנותנת. הרשע קנה את טוב עולמו בהפסדה של הנאת טוב אחר, הנאת יצר־טוב. והצדיק נהנה מספוקו של צורך מוסרי ושכרו בצדו. אלו היה צדיק נשכר וזוכה בשני עולמות של הנאה, כלום לא היה זה עוות דין?

כאן אנו נתקלים בשאלה קשה: במה כחו של הצורך המוסרי לכבוש לו את מדינת ההנאות, שהוא נולד בה וגדל בה, להכניע צרכים אחרים ולחוק חוקים להנאת־טוב?

ב

אלמלי נתן לאדם כח הנאה בלבד, היה חי את עולמה המלא עם כל נגודיה וסתירותיה ולא חש בהם. כל צורך מיוחד לעצמו, שעתו זה נצחו. אולם האדם כפוף לכח אכזר, המכוון כנגד כחה של הנאה, כפוף לדעת. וזה דרך בריתה של דעת. היא בוקעת את חיינו בקיעים והיא כופה אותנו להברם לפי גזרותיה, בה יסוד הנגודים והסתירות ובה יסוד תביעתה של אחדות. כך היא קורעת קרעים בין הנאות ובאה לאחות אותם, מטילה איבה בין צרכים ובאה להשלים ביניהם, מפשרת דרך ותור ומכרעת דרך פיוס עד שהיא קובעת אחדות ומעמידה שטה של ערכים.

שעבודו של האדם לכנס את חייו כנוס־שטה מביא אותו לפקוד פקידים במדינת הנאותיו ולהכניע לפניהם את הצרכים

הצוררים להם· כדינה של כל שטה הנבנית מדרגות־מדרגות· הנחות ומסקנות· וזה אחד משמושיה של הדעת: לפקוד פקידים להנאות ולבחון בהן, מי נוח לפקיד וחי· מי קשה לו ומת· יש שהיא ממנה פקיד אחד מצרכי־הגוף ויש שהיא מנשאה אחד מצרכי־הנפש·

שטה· שטה של הנאות· של אמירת הן ולאו· זה תפקידה של תורת־מוסר· דור ומצותו· דור ומלך הנאתו – אבל כל מתן אחדות לחיים· מתן חוקים· מפרפרת בו נשמתו של המוסר הנצחי·

נוהגים להגדיר מושגה של תורת־מוסר: תורת יחס היא בין אדם לחברו· אם כן· יצאה החיה מכלל אותה תורה· וצווי זה על צער בעלי חיים מנלן? וכי שלם המוסר כשאין בו צווי זה? ועוד: מה גדול בו מקצוע החוקים· השואפים אל טהרה וקדושה כשהן לעצמן בלי סמיכות למצוות שבין אדם לחברו·

כשאנו מתכונים לסמן מהותו של מוסרי לא אחד מגלוייו ואחת מתורותיו, עלינו לִתנו ענין לערכי האדם בכל הקפם· גם דיני אכילה ושתיה נכנסים לתוך גבוליו; אף ערכי יופי כבושים בהרבה מגזרותיו· אין המוסר במלוא משמעו אלא סדור חיים בכל פנותיהם· צורך הדעת הנטפל לצורך יצר־הטוב מחייב מתן שטה לכל יחסי ההנאות· ומוסר היהדות מוכיח·

באיזו מדה דנה הדעת את ההנאות להכשירן או לפסלן? אי־אלו הזכויות המזכות את הערכים בדינה של דעת להקימם עָל ולתן להם יפוי־כח של מצוה ומפקד?

כשאנו מלוים את הדעת בשביליה הנפתלים ומחזרים אחריה בין הגדרים והסיגים שהיא מקפת את גדולי היצורים, כשאנו בודקים את חללי הדעת בשדה התאוות ומונים את

נצחונותיה. מיד נראים לנו כלי־אומנותה של זו ודרכי מלאכתה. טבעה בכך, שהיא עוינת את היצרים וצוררת להם. כלי־זינה: שאלת־למה. לכאורה, עלולה היא להחריב את עולם הערכים כולו — הן כלי־זינה משוך רעל ההכרה: הכל הבל — אבל אין ידה מגעת לעקור שרשים ואין בה די כח להוליך את האדם עד למסקנותיה האחרונות של שאלת־למה, ואנוסה היא להתפשר עם אויבה ולהניח לו כדי פרנסתו חלקה מסוימה של תאוות ויצרים עם ערכיהם, ערכי הן ולאו, עשה ולא תעשה. דור ופשרתו, דור ומוסרו.

הרי הדעת עצמה, המכרזת על אלהי האחדות, נדונה להיות כל ימיה חיי שניות. היא באה לבער את התאוות ואינה אלא תוחמת תחומים להן, עשויה היא לשחרר אותנו משעבוד יצרים ואינה אלא חוצה אותם לשני מחנות, טוב ורע, ומטילה עלינו מצוות ועברות; ובשתיהן שעבוד יצרים, שאין הדעת סובלתם. כך היא מתשת כחה של חמדה, אבל אינה מכלה קרן החמדה, ולא עוד אלא שנגזר עליה לשמור על ההנאות המתקימות בעל־כרחה ולטפל בנכסיהן, והיא באה להשיא לנו עצות הגונות של שמירה וטפול ומלמדת אותנו תורה של מטרות.

שניות זו בה טבועה נשמתו של מוסר. אותה הדעת, שכל קיומה בעולם היצרים תלוי ועומד תמיד בין מלחמות ופשרות, מאַבדת ביצרים את הקשים לה ומשלימה עם הנוחים לה. קשים לה הללו, שיסוד החמדה מרובה בהם. נוחים לה הללו, שיסוד החמדה מועט בהם. מהו יסודה של חמדה? צמצום־שעה ובדֵלות. ומה כלי־זינה של דעת? שאלת־למה, הנוטלת מן התאוות את טעם עצמן עם כשהיא שואלת על טעם מחוץ להן, פורצת גבולי

בְדלותן ומפקעת את צמצומן עם כשהיא שואלת על קשרי אמצעי מטרה. תכסיס מלחמה זה עולה יפה לערכי מוסר. חולשת החמדה שבתוכם עומדת להם להנצל מגזר־דינה של דעת ולזכות בפשרה שבין מדינת ההכרה ומדינת היצרים.

הדעת אין בה לברוא לא ערכי טוב ולא ערכי רע. מהותה סתירה למהותה של הערכה, היא צרתו של יצר. הכל היא מבינה בבריאה, אך לא את היצר. הכל היא מבינה בחיים, אך לא את החיים עצמם. וכשם שאין בה מקור להנאת עֲברה, כך אין בה מקור להנאת מצוה. מה לדעת הקרה ולחמלה? כלום היא המצַוה בנו: ואהבת לרעך? כלום היא הגוזרת בנו: לא תרצח? כמה טרחות טרחה ועדין לא עלה לה לתן טעם מספיק לעקרים האלה, ולא־כל־שכן שאין הם משֶׁלה, ממאמרותיה ומשפטיה. וכי בה שמחת־מצוה ועצב־חרטה? וכי בה נועם־טהרה ועדן־קדושה? אין היא יודעת לא חמלה ולא אהבה, לא חדוה ולא צער. היא מעֵבר להנאה, על כן היא מעבר לטוב ורע. אף הטוב חוץ הוא לה. אין טוב אלא יצר טוב, שורש לו בטבע, ערכיו יונקים ונזונים מקרקע הנאה, ואין הוא, כהגדרתו של אפלטון, מעֵבר לישות. אבל הדעת מסברת פנים לערכיו, משום שהם נוחים לה מחמת חולשת החמדה שבהם, נוחים לה במלחמתה כנגד מהומת החמדה של תאוות והיא בונה אותם מחרבנן של אלו. זאת אומרת: היא נלחמת באויביה הגדולים ומשלימה עם אויביה הקטנים, ולא עוד אלא שהיא מסתיעת באויביה הקטנים עם כשהיא מסיעת להם ומגיסה אותם כנגד אויביה הגדולים. כך היא מחריבה ובונה, אבל בעקרה לא באה אלא להרחיב עולם היצרים כולו. בעל־כרחה היא בונה מוסר של יצר. הן גם רשותו של יצר־

טוב היא אחת הרשויות במדינת האויב. אלא שהדעת מותרת ומתפשרת. דוחה מה שרחוק ממנה ביותר ומקרבת מה שפחות רחוק לה; מניחה מה שנוח לה. אין בין שלילת תאוות וחיוב מוסר אלא הבדל מדרגות של מרחק בין חמדה ודעת. מכאן אתה אומר: ישותו המחלטה של הטוב היא מציאות יצר. קיומו מטעם דעת היא ישות יחוסית של מדרגה בשניות. בשתוף שני יסודות סותרים זה את זה.

מהי אהבת־רע? כלום יש אהבה מחוץ ליצר. אלא שפחותה בה מדרגת החמדה. פחותה, אבל אינה נטולה החמדה גם מאהבה זו. הנחתו של מוסר. ונוח לדעת חורון יצר של אהבת־הזולת מאודם יצר של אהבת־עצמו. נוח לה זה מזה, אבל במהותם שניהם זרים לה וצרים לה; רק הבדל מדרגה ביניהם.

משמעה של תכלית מהו? הנאה שנִתקה לעתיד. כל שרחוקה ההנאה. נוחה היא לדעת. וזה דרכה של דעת. שהיא הולכת ומרחקת את ההנאות עתיד אחרי עתיד ומעתיקן ממקורן התחתון מטרה ממעל למטרה. והנאות עליונות. נעלות. נמנות פקידים לערכים. זכותן. שהן לקויות בדעת. אבל הלקויים הללו אינם אלא ממעטים ולא מבטלים את הסתירה שבין יצר והכרה.

היכן גדולו של מוסר והתפתחותו שאינה פוסקת? באותה השניות. כח־יצר גדל ומתפתח עם התגברות דעת על יצרים.

הרי שלשה תפקידים לדעת בממלכת ההנאות.

תפקיד אחד: תקון־טעות. מתאוה אתה לפרי נחמד, והדעת בוחנת אותו על־פי מראהו ומכירה את מינו ומודיעה לך את משפטה: פרי זה הוא מן המרים — היא לא חדשה שום ערך. אלא קבעה את היחס של ערכים נתונים, מר ומתוק. אל הפרי;

את היחס בין פרט ומינו או בין דבר ותארו. תפקיד שבהגיון הוא. הדעת העמידה אותך על טעות בהנאותיך. בחנה בחינת אמת ושקר בתוך הבחינה של טוב ורע. כאן מתחיל המוסר. יסודו הפשוט, הראשוני, בא לידי גלוי בהוראות שהן ידיעות. ידיעות מסמנות טבעם־טיבם של דברים, הכרה בנשואי הנאה.

תפקיד שני: החוק. גדול כחה של דעת להכניס סדר בערבוביה ולפרוש עליה צעיף אחדות ולרקום עליה רקמת שטה. שֵרותה זו בעולם הנשואים מתפשטת על עולם הנושא: ההנאות. אף הוא חוץ לה, נשוא לה. והיא באה לשפוט בין ערכים המדַינים זה עם זה ולהכריע בין נגודים, אם למצות את הדין ואם לפשר פשרות, מזַוגת ערך עם ערך ומעמידה מהם ערכי שתוף. ממליכה ערך על־גבי ערך ומעמידה מהם מצוים ומפקדים. אמרנו: דור ומצותו, דור ומלך הנאתו. אבל כל מתן סדר לחיים, מתן חוקים, מפרפרת בו נשמתו של מוסר. עכשיו נסַיֵם: מפרפרת בו נשמתה של דעת בין יצרים. קשה לה לדעת טלטול שנויים, קשה לה הארעיות. היא מחבבת חוקים וקביעות. הסתירה — זה סמנו של שקר וגם סמנו של רע. „כך אומנותו של יצר־הרע. היום אומר לך: עשה כך, ולמחר אומר לך: עשה כך".

תפקיד שלישי: שאלת־למה. אין זו הכרה בנשואי הנאות ולא בסדורי הנאות, אלא ממעל להן. לאמר, לא הכרה בתוכן, אלא כנגדן. היא מבקשת טעם להן, ומחיצה עולמית בין טעם־דעת וטעם־הנאה. היא מבקשת אפוא לטול מן ההנאה את טעמה. ואין מתן טעם אלא הפסקה ועמידה בדרך של נטילת טעם. דרך זו היא התפתחותו של מוסר, של תכליות המתמלאות מחורבנה של חמדה, מנטילת טעם. עמידה זו היא

נקודת־השובע של הדעת האוכלת את היצרים: כאן נחה הדעת ממלאכתה ונתקררה במתן טעם. אותו תחום, הפסק לשעה, אתה מוצא בתכליתו העליונה של מוסר הדור.

כך ענשה של דעת. היא היהירה, המתנשאת על כל יצר, אנוסה לרדת ממרום הכרתה לשמש פנס ליצרים ולהורות דרך לערכים, לטרוח להנאות ולדרוש לטובתן. עובדת היא ברשות זרים־צרים ורק כלי־אומנותה הם משֶלה, צרה צורות לחומר מוכן מעבר לה וכנגדה, אין היא נזקקת אליו זקת יצירה אלא זקת שמוש, משמשת לו מילדת להערכות כבושות בתוך גלמי־יצרים.

ואִלו נתנה לה רשות, היתה נועצת את שאלת־למה עמוק — עמוק בלב היצרים עד כדי להמית בהם גם את יצר־הטוב. ואהבת לרעך, למה?! צדק ומשפט תרדוף, למה? כלום יש טעם־דעת למצוות אלו של קום־עשה והלאוין הכרוכים בהן? „איזהו אל זר שיש בגופו של אדם? הוה אומר: זה יצר־הרע". אבל הן גם יצר־הטוב הוא אל זר לדעת. אף הוא משכנו ב„דחילו ורחימו הטבעיים", כמאמרם השנון של חכמי הקבלה.

אִלו נתנה רשות לדעת, היתה מפקעת צמצומן־חומן של הנאות הפקעה שלמה עד כדי יציאת נשמתן במרחב עתיד, עתיד המפליג עד לנצח קר, אֵל הדעת. אין הנאה מתקימת אלא בגבולי שעה ומתנדפת עם פריצת הגבולים.

אִלו נתנה רשות לדעת, היתה מותחת את שורת שאלותיה על התכלית עד כדי הסתלקות כל תכלית. שאלותיה אלו אינן אלא פלגי אברים בגופה של שאלה אחת, השוללת את החיים ומכרזת: למה?! רגילים אנו לראותה כאילו בונה היא את החיים סולם של אמצעים ומטרות, אולם אין היא בונה אותם אלא אמצעים־

אמצעים: כל מטרה נגררת אמצעי למטרה עליונה לה, וכן הלאה. ומה פרושו של אמצעי? פרושו שלילה, לא־תכלית, התרוקנות ערך־עצמו. ומהו החיוב, התכלית העליונה שאינה שוב גְרָרָה של אמצעי? משמעה תחנה בדרך השאלה, כאן עיפה השאלה ועמדה ופסקה פגיעתה הרעה, לימים ולדורות היא מתגברת והורסת תחנה זו ועוברת ממנה והלאה, אבל אי־אפשר לה בלי עמידה, בלי תחנה אחרת.

בראשית היה הפרט תכלית־עצמו. עם התפתחותה של שאלת־למה, נסמך זה אמצעי לתכלית עליונה: אנושות. השאלה נדחתה ולא נפתרה, והדחוי ממקום למקום נראה כפתרון. מהי תעודתה של אנושות, טעם קיומה מה? אין אנו שואלים. מושג האנושות הוא עכשו מקום־חניתה של השאלה.

אִלו – אבל לא נתנה רשות לדעת להחריב את ממלכת ההנאות ואינה רשאית אלא לברור בתוכן בין קשות לה ונוחות לה ולסתור על־מנת לבנות. איזה כח תקיף ממנה כופה אותה לעשות את מלאכתה רק למחצה ולהערים על עצמה, והיא סותרת ובונה את החיים אמצעים־אמצעים, בונה לכאורה כלי־סתירה לחיים, אבל אסור לה לגמור את מלאכתה והיא עסוקה תמיד בבנין ואינה מגעת לעולם לידי שמושם המלא של כלֶיהָ.

שלשלת ארוכה של טבעות אחוזות זו בזו, ומתוך טרדה בחסימתן אין אנו שואלים על הטבעת האחרונה, החסימה האחרונה, תכלית עליונה. רצים־אצים בני־אדם, פתאום והם עומדים ושואלים: למה? ומשיבים: בשביל! שוב שואלים על התשובה ושוב משיבים, עד שנתמלאה הכרתם שאלות ותשובות טוכסות זו את זו די תפיסתה של ההכרה, וזחה דעתם: כל שאלה תשובתה בצדה—

הרי יצאו הם ידי חובת שטה והם חוזרים לעסקיהם, אצים־רצים ומהבלים. מרוב טפול בסדורם של שברי־שאלה אין אנו רואים אותה בשלמותה. מרוב עבודה בסתימת הפרצה אין אנו רואים את משך־חקק זה, שהשאלה חוקקת בחיים.

וכך אנו מתקַימים בשניות.

ג

ויש שעה והדעת חשה בעלבונה ובקרע קיומה והיא מתרוממת ושבה אל מקום חיותה, הסתכלות־נצח, מיד והחיים מתערטלים מערכיהם ועומדים ערומים ממצוות, ואתה מקשיב לנשימתם האחרונה: הכל הבל.

רגע ורעדה קלה ומלאך החיים מחזיר את הדעת אל עולם ההנאות, ושמוטה מתוך עצמה היא לוחשת לך: הזהר, בן־אדם ואל תשתמש בי יותר מדי. אל תדרוש במופלא ממך, הכל במדה ואף אני בכלל — זה מוסרך.

וצוחקים החיים: לא התרוממה דעת זו מעל לנו ולא עלתה למרום הנצח אלא כדי לזכות אותנו בעצה טובה ולהורות לנו עוד פרק במוסר. אולם אין הם יודעים את הארוניה של הבריאה. אף הדעת הוא מין יצר. איבה בינה ובין החמדה, כלום יש איבה מחוץ ליצר? וגדולה תשוקת הדעת ותאותה, והיא הולכת ומתגברת. עדין היא עולה ויורדת, ואולי יבוא יום והתחזקה הדעת ועלתה אל הסתכלות־למה עד ראש השאלה, וקפאו החיים מתחת.

דומה, כבר נתקַיֵם הרבה מנבואתו של הֶסיוד והאנשים נולדים זקנים, חורי־דעת...

הסתכלות בנצח

א

טעמת מימיך טעם־נצח? זכית לכך, אשריך. טעם־חרות טעמת, פרצת גדר עולמך ומעבר לגבולים הצצת – אשריך, אסיר־ארץ. ואוי לך, בן־חורים. בשֶל רגעי־נצח הפסדת כל ימיך ועולם מלא חשך בעדך. ממעל לאדמה התרוממת וכובד־האדמה מעליך פרקת, כובד קדושתה וטומאתה, שעבודך להנאה, הנאת־מצוה והנאת־עברה, ושוב אין לך אחיזה בה, בנכסי החמדה וקנינה. הסתכלת מעל לחיים ואת ערותם ראית, ושוב אין לך תקנה. אבוד אתה להם ואבודים הם לך.

קשה לאדם טעם־נצח ויש בו אחד מששים של טעם־מות. מכלה הוא את בשר החיים והרוח שבבשר, רטט־תאוה ופרכוס־מאויים, משתיק את היצר ומניח את הדעת, מטהר את הרצון מדם־הנפש עד כדי חורת־מות ומשחררו עד כדי בטול כל משְאלה, מפשיט מעל החיים את רקמת התכלית ומגלה מעל פני הקיום את מסך התעודה – והנשמה עומדת ערטילאית, פג חומה ונסתלקה ממנה שכינת החמדה, כלום אין לה בעולם זה והיא שוקעת וגועת בדממה, בטהרה וחרות של אין. קר הנצח, קר. ברך את נפשך, אם לא נתקל מבטך במבטו.

החיים הם שִטת־הנאות, והנצח הוא ממעל להנאה. החיים הם שטת־ערכים, והנצח הוא מחוץ לכל ערך. הכניהם נתונים באמרית

הן או לאו, והנצח הוא מעבר להן ולאו. אמור מעתה: גם אלהים, כביכול, אינו עוסק אלא בחיי־שעה. אלמלי הסיח את דעתו להרהורי־נצח, מיד היה הרצון מסתלק מן העולם ולא היה יכול זה להתקים אף רגע. שהרי אין תכלית לפני נצח, וכשאין תכלית אין רצון, וכשאין רצון אין הויה. הסתכל בנצח – וכי אין הבריאה כולה עלבון־כבוד לבורא? אין כבוד אלהים אלא בשלוה, שלוה שבאין. ששת ימים עשה את מלאכתו ועדיו הוא טרוד בה – כלום יאה לשוכן־עד לפנות את לבו להבלי־עולם?

שבח הוא לאותה אומה, שהכירה את אצילות הבטלה ופרשה עצמה מן העולם ועבודתו. בטלה זו היא מדרגה גבוהה של עלית־נשמה, שחרורה משעבוד חיים: בטול־היש מתוך הסתכלות בנצח, באין. וגדולה בטלה, שעם גדול, עם הודו, הכיר בה את אלהים.

ב

עומד ותוהה האדם על החייב, עומד ושואל עליהם: למה? – ובכחה של שאלה זו ותשובתה הוא הולך ובונה את עולמו. הנאה ממעל להנאה, רצון מעל לרצון, תכלית על גבי תכלית, וכבר העמיד סולם של ערכים, וראשו דוחק את רגלי השכינה. וכמה מדרגות עבר בו וכמה עליות עלה, מביט לאחור ולבו גס בדרך שכבש, מביט לפניו ושואף ותותר אל עתידו. עתים נהדף ונסוג ויורד, עתים מתגבר ושוב מפסס ועולה, וגדול צער מלחמותיו, ואף צערו – הנאה לו: תעודה לקיומו, תעודה לעבודה מרוממת, עבודת־אלהים ועבודת־האנושות. ועבודה זו לשעה ולדורות, זו

המלאה שאיפות ומגמות וחבלי־משיח, לבטי־לבטים ולהטי־להטים, מטרדת את האדם מעולם ההסתכלות הקרה ומשקעת אותו בעולם־העשיה, המשבש את דעתו ואינו מניח לה לרדת לסוף אמתותיה המסכנות את הקיום, לרדת לסוף עצמה, מבלבלת העבודה ומבלעת בתוך המית מעשים, בתוךהמון קולות טרופים, גאים, את המחשבה הצנועה, שטהרת חייה וכח גְדולה בשלוה, את דבר הדממה, המוצנע וכבוש בחובי הנשמה ומדַמְדֵם — דממה של עולם גוסס, מתחטא ומתודה: הכל הכל.

סוקרטס זה, שמעכב על פרשת דרכים את העוברים ושבים כשהם הומים ומהמים אחרי עניניהם, דחופים ובהולים על עסקיהם, שואלם שאלות ומחשב חשבון־עולמם, משיבם תשובות ומוליכם לאט־לאט אל הכרת אפסותן של השאיפות שהם שטופים בהן, — סוקרטס זה אף הוא לא העיז למצות את הדין ולחשב את החשבון עד סופו, לגלות לאנשים הללו, שבקש להעמידם על תכלית החיים, את הרשות האחרונה של שאלת־לָמָה, שאלה זו, המעלה את הנשמה מדרגה־מדרגה ומקרבתה אל מקורה ומילדתה את אמתה המקופלת בתוכה, שערפלי תאוות ואַוות עוממות מאפילות עליה — את רצונה העליון, השכל־הטוב, הקים ומתמיד בתוך התהו־ובהו של כִסופים עוברים ובטלים, — הרי היא בונה את עולם־העשיה, נותנת טעם לחיים ומשבחתם; וביסודה מונח אותו הכח האכזר של ההכרה, הסותר את החיים ונוטל מהם את טעמם. כח זה משמש לשני הפכים. משמש לעבודה ולתעודה, והן מתפרנסות מן הדעת, הפוסלת ומפסדת חמדה תפלה זו שמבלה את העולם ללא־תכלית; אבל גם משמש להתגברות האדם על כל הנאה ולבטולה של כל תכלית. שהרי הדעת מביאה כליה על שתיהן כאחת.

וכך מסתיע ומסתמך המוסר במחשבת־למה לשם בנין ואינו נותן לה לגמור את דבורה, לסים את שאלתה, שיש בה כדי לאבד את החיים עם תורותיהם וחוקיהם, מצוותיהם ושכרם. מחשבה זו עושה את חובתה לחיים ונזקקת להם, — ומתחמקת ומשתמטת מפני עצמה ונפנית לה ומתכנסת בתוך חגויה ופרציה משהיא חשה בסכנה, שיש בה לקיום העולם. נבנה האדם, הוא ומוסרו משאלות־ערך זו על גבי זו; והן הלא באות־כחה של שאלה אחת, שאלת־התכלית, המחריבה אותו. בה שרשן ויניקתן מתוכה, מארסה המרעיל כל הנאה; והן עצמן מזינות הנאת־אֲדָאלים, נותנות לחיים תשוקות ותעודות ומבריאות אותם. מצמצמות הן את ההכרה בקטעים וצרופים של מחשבת־למה ודוחות מפניהם את עצם המחשבה ההיא. שהן מגלות גלוי יחוסי, לקוי ופגום; דוחות את יסודה, שהן נתלות בו, את מקורה, שהן כליה, ומטרידות את האדם מלהעמיק שְׁאָלָה, וכל תשובה הבאה עמה מניחה את דעתו מנוחת תשובה — ושקוע הוא בשברי־מחשבה ואינו פנוי לה בכל הקפה ושלמותה, עסוק תדיר בשאיפות ומטרות, שהן מזיחות את דעתו ומסיחות אותה מן התוגה העמוקה של ההסתכלות התכליתית, שהן תולדותיה ואע״פי חדות־חיים בהן: משכיחות התולדות הללו את אמן, שאלת התכלית העליונה, זו השאלה שאין אחריה תשובה.

והואיל ואין אחריה תשובה, אין היא נשאלת. ההגנה הפנימית שבתוך החיים מגינה עליהם גם בפני פרכות וחטטות, המפרכות ומפרקות אותם. ומעפיל ועולה האדם בכח המוסר שבו, הדורש לתכלית, עולה מעלה־מעלה ואינו חש, שדרך זו מובילה סוף סוף לְמֵעֵבֶר־לתכלית, מעבר־למוסר. וכשהוא נפגע במחשבה זרה זו, הוא נפטר ממנה ברעדה קלה ובהסתר־פנים, וחוזר ומפיס את

החיים על עלבונם, הולך לו את דרכו העולה וכאלו עושה עצמו לא־יודע מתגאה עלוב זה ביעוד־עולמים. שכן חוש־החיים, המטה את הדין לזכותו ומכַון את העולם לרצונו ומיחדו להנאתו־הונאתו, מעלים ממנו מה שצריך העלמה, מערים על שקרו החיוני, הנפשי, ומטליא על הקרע.

ויש שעה, והאדם נח מן השאיפות והטיסות, מפשפש בהן ומהרהר אחריהן, דָמַם סער החשק וטהרה מפעפעת בו, והדעת שאורבת לו בשאלותיה, הטורפות את החיים, עולה ומשתרעת בכל כחה העז, מעַנה באמתותיה ומהנה מזיון ומפתה ומאנסת אותו ללכת אחריה ולבקש טעם ותעודה לישותו, מסקלת מתוכו את הערמומית הדקה של חפץ־הקיום ומפנה לו את הדרך להסתכלות בנצח; והוא רואה ראיה מלאה ורעננה, ראיה שנתפכחה מן ההרגל וקהותו ונתפרצה מתוך תחומי החושים, המענגים את עין הבריאה, רואה את הדברים ואין קשר בינו וביניהם, ואת עצמו — וכמו זר הוא לעצמו, רואה מעבר לאני וערכיו, והכל מתלבט בשאלת־למה הגדולה, והיא מוצצת ומנדפת כל לחלוחית של יופי ומפקעת כל שעבוד של מוסר, והולך היצר ומתקדש ומתמזמז, והרצון מתעלה ומתמוגג, וההויה כולה תמִיָה נוגה, ואף תמיה זו מסתלקת בשתיקה סתומה של נשמה שמוטה מן החיים.

הן כל קיומו של האדם הוא בצמצום־אני, שמדמה לו מדור מיוחד ומיעד לו יעוד בפני עצמו, מתעה ומגיס את דעתו — כאלו הכל לא נברא אלא לצרכו ולשמושו והרי הוא בא להלחם ולכבוש ולרדות — ומשרה עליו רוח אהבה ושמחה, שמקימות את העולם ומישבות אותו, ובכח־אני זה בונה ויוצר האדם לעצמו ולדורות; והסתכלות בנצח מבקעת את מחיצת האני ועוברת עליו, ישותו בטלה

ואובדת בחללו של עולם, והלך גאונו ונסתחפה מדינתו, והאדם רואה את אפסותו ובדידותו במרחב אין־סוף ובמרחקי־זמן בלי ראשית ואחרית, רואה את הדברים והם יצורים לעצמם, חיים את חייהם, ולא מפיו הם חיים, ומששת ימי־בראשית חוקיהם חקוקים ולא בו הם תלויים, וכל הבריאה עלבון היא לו, שאין היא מכירה במציאותו המיוחדת ואינה נוהגת כבוד בו להוציאו מן הכלל, לצאת מגדרה לטובתו ולהנאתו – וכאלו נעקר משרשו מוטל לפניו עולמו, שלפני רגעים הזדקף והתנשא עד לשמים ושר עם האלהים, ולא נשאר לפלטה מן החיים בלתי הצער על חדלונם, עצב חור של סוף שקיעת־חמה; ואף עצב זה מתנדף עם התרוממותו עד למדרגת השתוות.

הן כל קיומה של ההנאה הוא כאמור, בצמצום הכרה, בצמצום נשמה, בשכחתה, התרכזותה בתוכן זה או זה; וכל תוכן ארעי הוא, בן חלוף. כל תוכו מְאַרע את החיים. לא המהות הערומה, הצורה המֻחלטת, מעניקה לחיים את עשרם ושפעת צביוניהם וגוניהם: נכסיהם וקניניהם נתונים במציאות המוחשת של העולם, הלא הם לבושיו, תאריו, הבדליו ושנוייו, מעמדיו ומקריו. לא העצם אלא יחסיו וגלויו; לא המֻפשט אלא ההופעות והמאורעות. ומבט הנצח מפשיט מעל הדברים את המראה, הארעי והטפל, את סמניהם ותאריהם, שמיחדים אותם ליחודיהם ומפרטים אותם לפרטיהם: מכַללם כְּלול אחד־אין סוף, המטשטש את פני ישותם המנומרת ואת אפני־קיומם, דמויותיהם המסוימות וקבועות בזֶהות וחליפותיהם המלאות הפכים ונגודים. ועומדים הם, הדברים, חשופי־מהות וגלויי־עצם, אין רבוי ואין תנועה, אין הפרש ואין שנוי, הכל אחד–מהות אחת, מֻחלטת, מופשטת, ערטילאית; והנשמה צונחת מעל

החיים, שיסודם התנועה והרבוי, התפרטות והתבדלות לאין־קץ, יחודים ויחודי־יחודים לאין־גבול. מי שיחודיו בעולם מרובים, תכני־חייו מרובים; מרבה יחסים בעולמו, מרבה קרן־ערכיו שבו.

הרצון נותן להדברים משֶלו. חופף אותם ענינים וערכים, בורא יש משלו; וההסתכלות־בנצח חושפת את ישותם המדומה, דמויי רצון, צרופי חֵפֶץ. אָין — זה שם אמתה, אמת־הנצח. מרוממת זו מעל להבלי העולם, והכל הבל לגבה: טול מן החיים את הבליהם, והחיים — אפס.

ועוד. ערכם של החיים בעקרו ערך־זמן הוא; ערך של תנאי־תנאי לתכני־החיים, בחינת כלי ובית־קבול להם. משך החיים, שעורם בזמן, אורך ימיהם, הוא אחד מגופי החיים; מדת־השעה של הקיום הוא אחד מערכיו השרשיים של חפץ־הקיום. עם הסתכלות־בנצח פוסקת כל הערכת־זמן, ועמה — הערכת החיים, המותנה ותלויה בערכי זמן. וכשאין הערכה אין ערך. „שור, מאחוריך עֲדָן אין־סוף ולפניך נצח שני; אי־זה הבדל כאן בין שלשה ימים ושלש מאות שנה?״ (מַרק אוירל). וכלום יש הבדל לפני הנצח — נוסיף לשאול — בין חיים ומות? אין הבדל זה אלא הגדרה זמנית, חיי־שעה, והנצח הוא מעבר לתחומי־זמן והגדרותיהם.

הוה אומר: נוטל טעם נצח מן האדם את טעם החיים. ולמה תצא להסתכל במה שלמעלה ממך, למה תראה בערות־העולם ותפסיד את תומתך, תומת הנאה? למה תמריא למרום־הדעת ואורה הקר, ולמה תרד לעומק נשמתך ותוגתה, לעומק שלותה — לסוף אמתותיה, האין־סוף? מלט עצמך מן העומק והרום, אל המישור המלט, רפרף על פני החיים, טפף על פני שטחם, ואל תסתכן לדרוש טעם להם ולהציץ מחוץ לגבוליהם. שמא תפָּגע.

ומה בכך, אם תראה ותהנה הנאה של עלית־נשמה והסתכלותה בנצח – יש מי שיגן עליך בפני ראיה זו׳ עד כמה שיש בה משום הזק והפסד לחיים· חפץ־הקיום תריס הוא בפני כל אמת שמדברת סרה בהם· כמה התקומם זה נגד אמיצי־הרוח׳ עזי־המחשבה, שבאו להוציא את האדם מצמצומו, מתוך עולמו הקטן עם גאותו המוסרית, לגלות לו את האוניברסום׳ את ההכל־האחד׳ שאין הוא אלא אחד מיצוריו העלובים· כמה התקומם נגד המחשבה הפַּנְתֵּאיסטית׳ המאחדת ומזוגת את האדם עם ההויה הדוממה ונוטלת ממנו את גאון יחודו וחרותו׳ את גאונו המפריש ומפלה אותו מן התולדה והכרחיותה ותורם אותו תרומה לאלהים׳ – נוטלת ממנו את הרשות בפני עצמה׳ שהמוסכמות מיַחדות לרצון האנושי׳ את ממלכתו, „ממלכת התכלית״· וכמה מגדולי־הדורות נענשו קשה משום שיצאו והכריזו על האדם ואדמתו׳ שאינם מרכז הבריאה ואין האלהים מיוחד לאדם בלבד׳ אלא אלהות אחת מצויה בכל׳ נשמת־עולם אחת׳ נצחית׳ אין־סופית׳ וכך אתה רואה: רוחות חזקות באות בכל דור ומתחבטות בחיים ומבקשות לקרוע מעליהם את הצעיף ולגלות את אמת־הנצח׳ והבריות עומדות על נפשן ומחזיקות בצעיף; עולות ומתעלות מול אמת זו ואינן חוששות לה׳ וכשהשעה צריכה לכך הן מסיחות את דעתן ממנה׳ מן הנצח ואמתו – וכל החיים הרי הם צורך־שעה זה׳ שעה ארוכה זו׳ וכל קיומם בהסח־דעת זה׳

ג

כשתעמוד על אפין של תורות רבות שנִתנו לאדם׳ תמצא שיש לחלקן לשני סוגים: מהן תורת חיים, מהן תורות של מעֵבר־לחיים· אלו אמרו שירת־הן והללו – שירת־לאו׳ אלו מטיפות לקיום העולם

והללו — לבטול מן העולם. לפנינו שלש אומות גדולות ותורותיהן הצוררות אחת לחברתה: תורת־ישראל, תורת־יון ותורת בודה, והן אמות שני הסוגים הללו. תורת ישראל ותורת יון—משותפות בסוג הראשון, ותורת בודה—נמנית על הסוג השני. וכמה גדול המרחק בין שני הסוגים, שתורת־ישראל ותורת־יון נעשות קרבות זו לזו ונמנות על סוג אחד. הן, שהן צרות זו לזו, יסוד אחד מאחדן בנגוד ליסודה של הברהמיניות; שתיהן תורת־חיים הורו, ואף שני פנים להן.

משה נתן לנו תורת־חיים, תורת הן, אמרו הן לחיים — כך צוה לנו, ככתוב: פרו ורבו; לא לתהו נברא העולם. הרחב את אהלך, הרבה לך קנינים בחיים, הרבה לך ענינים בהם, קשור קשרים בינך וביניהם, האחז בהם.

טוענים: קשרים הם לאדם, שעבוד הוא לו. הללו לא הסתכלו עדין לעמקה של הנשמה. קשר זה, שעבוד זה, ממלא את החיים תכנים. כלום כל רצון לא שעבוד הוא, שעבוד החפץ אל החפץ, הנושא אל הנשוא? כלום כל אהבה לא קשר הוא? והוא הדין ברצון העליון, אבי כל רצון, מקור כל חפץ וצורת כל אהבה — הרצון־לחיים, אהבת־החיים. מסתבר, כל שקשריו מרובים, חייו מרובים. יסודם של החיים מהו? יחס נשמה אל העולם. זאת אומרת, הענין, הערך. יש יחס חיובי — אמירת־הן, הנאה, ויש יחס שלילי — אמירת־לאו, צער. אבל כל יחס קשר הוא, כל יחס ענין הוא. מעתה: זה שעניניו בעולם מרובים, חייו מרובים.

החיים הם מצות־המצוות, מצוה ראשונה. החיים הם דבר שבקדושה ואין אתה בן־חורים להפטר מהם. המאבד עצמו לדעת, את שני עולמותיו אבד. אלהינו — „אלהי־החיים", „מלך חפץ בחיים". וכשבקש משה לברך את עמו, לא מצא ברכה יותר נאה מאריכת־ימים.

הרבה נתלבטו רבותינו בקושיה החמורה: מות׳ הם חשו׳ שיש בחזיון המות משום הטחָ כלפי מעלה׳ כלום זה מדרכי הבורא? הרי חס הוא על החיים ואף במיתתם של רשעים אינו רוצה׳ „לא המתים יהללו יה״׳ כל מיתה ומיתה עושה פגימה במפעלו׳ מפחתת את עולמו׳ ממעטת את דמותו׳ אפשר ורצונו בכך? ולא נתקררה דעתם עד שאמרו: לא נגזרה גזרה זו אלא בעטיו של החטא׳ סרח אדם הראשון ועבר על דבר־אלהים׳ אותה שעה ירדו כרוכים החטא והמות; השטן הוא מלאך־המות׳ וסמן זה יהא מסור בידך: צדוק־הדין על המות היא אחת ממדותיהם של עובדי אלהי־חיים׳ „אדם הראשון הסתכל ביום המיתה ואמר שירה״׳

תורת־ישראל לא באה ללמד את האדם אמתות שכליות׳ מחקריות׳ אלא באה להורות את הדרך אשר ילך בה: דרך החיים׳ אין דעת־אלהים אלא דעת חוקיו ומצוותיו׳ אין היא עוסקת במהותו המטַפיזית׳ אין היא מתארת את דמותו המתולוגית׳ תאריו הם מדותיו׳ מדות־מעשיו׳ דרכיו; מהותו הוא רצונו׳ הופעתו התגלותו בתורה שנתן. אין לו דמות׳ אלא אופי׳

תורת־ישראל היא תורת עשיה׳ תורת עשה ולא־תעשה׳ המעשה עקר׳ והדעת אמצעי לו: דעת טוב ורע׳ העקר בעיניה לא ההסתכלות המפשטת אלא ההתבוננות התכליתית׳ לא המחשבה הנאצלה אלא העיון שבמעשה׳ עיון הנִתק למעשה׳ תורה זו יש בה מעין טעם פוגם את אצילות המחשבה׳ את שאיפתה להכרת המֻחלט׳ פוגם את טהרת צערה׳ המעשה דורש גבולים לשאלות נוקבות עד התהום׳ לחקירות במה־שלמעלה׳ והוא משתיק את צער המחשבה׳ תורת־חיים תוחמת תחומים לדעת סקרנית זו׳ המתפרצת לגלות פני הלוט׳ לִטול מן העולם את סודו ותומו׳

תורת־ישראל הביאה נחמה לאדם, הזמינה לו עבודה לדורות, נתנה תעודה לו. היא המליכה את האדם על עצמו ועל הטבע, השרתה רוח שמחה, שמחה שבעבודה; העולם לא נברא אלא בשביל האדם, כתר הבריאה, בחיר היצורים, שנוצר בצלם אלהים והותקן ממנו בנין עדי־עד. האדם כחו אתו לכבוש את יצרו, וסוף נצחונו לעתיד־לבוא. הרי דרך לו, תקוה, תכלית, וגאון מוסרי מלַוֵהו. והוא מיַקר את ראשו ופוסע ברגל־גאוה על יצרו אל אָשרו בזה ובבא. כמה מן החן בתורה זו עם כל הלאוין שבה, כמה חמדת־חיים וחדות־חיים נגנזה ונשתמרה בתוך חוקיה וגזרותיה! מחשבת־הדממה, זו של מעבר לחיים וממעל לאדם, לא נגעה בה, מחשבת־הנצח ותוגתה לא פגעו בה.

התרבות היונית ידעה את הנצח ונפנתה ממנו אל החיים, חיי־שעה. על־כן אתה מוצא בה שני היסודות הללו מתרוצצים בנשמתה. הם מזדמנים יחד בהסתכלות האמנותית, שרוח יון כולה טבועה בה. ההסתכלות האמנותית שני מקורי־נפש מפכים ומתמזגים בתוכה: דעת והרגשה, הכח־המדמה והכח־המרגיש.

התרבות היונית קלטה לתוכה הרבה מן המחשבה האבלה על אפסות־החיים וחדלון־האדם, התרוממה עד למבט־הנצח העולב — נצחה אותו, פסעה על צערו, ירדה ואמרה: חֲיו חיים מלאים וְהֵהָנו מן החמדה ושכרונה. „אך מחשבות בנות־מות יחשוב האדם, ואל יחשוב מחשבות בנות־אל־מות" (אֶפִּיכַרמוס). שירת־חיים זו, שבוקעת ועולה מתוך התגברות הנשמה על צער־עולם, מתבטאת יפה בציון שעל גבי מצבה יונית עתיקה: „בלא אשמתי נולדתי לאבותי

ועתה אני הולך, אומלל, לעולם־התחתון... לא הייתי ונולדתי, ואני שב אל האין כבראשונה. אפס ולא־כלום המין האנושי. הבריק נא לפני, אחי את הכוס ותן שקוי לי להשתיק את היגון — נַסֵּךְ יין על קברי" ... באמירת־הן זו נשמע קול הגבור, הכובש את צערו ואומר: אף־על־פי־כן! אף־על־פי־כן נחיה ונשמח!

אַפולון ודיוניזוס, אור־תבונה ושכרון־חמדה — שני כחות אלהיים מושלים ברוח יון. כאן לפנינו שתי דרכים, המוליכות את האדם לעלית נשמתו: דרך המחשבה הנאצלה, שמוציאה את האדם מטומאת החושים עד כדי טהרת־דממה והתפשטות־הגשמות (קַתַּרזיס); ודרך השירה המשכרת, התפעלות־נפש (אֶכְּסְטַזָה), שמשכחת מן האדם את המציאות עד כדי „שגעון־אלוה". היונים מתיחדים עם אלהים בחגי־דיוניזוס מתוך שכרון־יין ומחולות־מחנים, התלהבות־שירה וזמרת־מקהלות, במעמד סַטירין ובַקְכַנטין. קול החליל, אומרים היונים, „ממלא את השומעים אלהים"; הנשמה יוצאת מגדר־הרגלה „ואינה אצל עצמה", עולה ומתעלה על הדברים והמעשים, מתדפקת בכנפי השכינה, שכינת־החיים, ומתחממת בענני־אשה.

הרי שני סגנונים של התקדשות, של התחטאות לפני אין־סוף־הנצח; שני מעמדי נפש הם. סגנון של טהרה, שבאה עם שכרון־החושים ושכחת־הסביבה, המציאות: צמצום־הנשמה והתרכזותה באֶכסטזה. וסגנון של טהרה, שבאה עם הכרת־דעת מלאה, צלולה ומזוככת, נטולה מן החיים: שחרור הנשמה משעבוד הרגשה והפעליות. הסגנון השני מצא בטוי יפה בתורת־בודה.

תורת־בודה נתנה מתוך געגועי האדם אל הכרת המהות. מי מעכב בעד הכרה זו? החשק, התאוה,

הרצון. חוצץ הצורך בין המחשבה ובין ההויה, פוגמת ההערכה את האמת העליונה, ברק השאיפות מסמא. הרצון מאַיֵך את המהות, מליט אותה תארים ומכסה על העצם.

ובודה מוכיח את האדם: התֵר את הקשרים, קשריך לנכסים קנינים, השתחרר משעבוד צורך ורצון, המהוים הויות בטלות, חלץ נשמתך מצרת היצר, המשַוה לך עולם מדומה, כבֵה את אשה, המכשפת ומזייפת את הדברים ועוכרת את אור הדעת הצרופה, הנָתק משלשלאות האמצעים והמטרות ופרוק מעליך עול שאיפה ותעודה – ותתפכח משכרון־החיים ותראה את ההויה בלי צעיף, צעיף־מַיָה.

וכן מצוה תורת־בודה על הסגופים והענויים. אכסטזה ואַסקֶזה – הם שני הסגנונים של עלית־נשמה. באכסטזה – יסודה הרגשי, השירי, ובנירוַנה – יסודה השכלי, הנאצל.

מתוך שאיפה עזה זו להכרה קרה, טהורה, שלמה, – ועם זה לכליון הרצון המחמם חמום משכר ולבטול היש שלו, המעכב את גאולת הדעת, – באה תורת־בודה לגנות את העבודה והמעשה: המעשים מטמאים את המחשבה, והיא טעונה קדושה של פרישות. הם בחינת גשם, בהם מתגלה הרוח ומתגלם ומתגשם. מה הגוף לנשמה, כך המעשה למחשבה: גבול וסוף למחלט ולאין־סוף. ההצרָכה מטרדת את האדם מן ההסתכלות המפשטת, מחללת את השלוה הקדושה שבשלוה. „שחרר עצמך מכל הרהור מעשה. הקדוש האמתי יושב לו במנוחה בעיר בת־תשעת־השערים (לאמר, בגוף). אין הוא עצמו עושה כלום ואינו מוכיח את אחרים שיעשו דבר". „העשיה היא ירידה לאצילות־הרוח" (Bhagavad Gita).

אף המדע מוריד את המחשבה לעולם המציאות. עסק לו למדע בבריאה הנגלית. הוא מבקש לעמוד על טבעה ולדעת את חוקיה, צרופיה ויחסיה; ענין לו בהויות־העולם, בדברים והופעות ומעשים, לפרטיהם ותאריהם וערכיהם. מתרומם הוא ממעל להם ודן עליהם. אולם החומר הן נתן לו, נתן סופי ומוגבל, והמדע כרוך אחריו; אינו מגיע עד אפיסת הממש, עד הפשטת כל ישות. אין התעלות ואצילות אלא מחלט של אָין. אין המדע מדרגה עליונה של דעת. „נעלה המדע על העשיה, והמחשב נעלה על המדע" (שם).

הגעגועים הללו אל חרות שבאין, התעלות האדם על התורות והמעשים, הביא גם את פרידריך שלֶגל לדבר בלשונו של בודה ולשבח את הבטלה: „האח, בטלה, חמדת־חיי־תם והתלהבות: אַת נשמת־אפס של מנוחי־עולם. ואשרי מי שאַת לו והוא חס עליך, חמדה טובה, שריד אחרון של דמות־אלוה, שנשאר לנו עוד לפליטה מגן העדן".

תפלה בודאית זו על בטלה לא נאמרה אלא מתוך בקשה על דממה. הרצונות והמעשים, טרף החיים, ממלאים את הנשמה קולות־קולות ומהַמים אותה, והיא מתגעגעת להקשיב קשב צנוע אל מחשב הנצח השתקן, מתרפקת על אמתה העלובה, שהיא גולה ונטרדת בתוך רהט החיים ושאונם; מבקשת להגאל מן הצרכים והענינים, שמעגנים אותה ברעבונם, התובע ספוק ואינו מתמלא עולמית. שואלת לפרוש עצמה מן החוץ הקולני, מן הבטוי והגלוי, שהם לה גבול וצמצום, ולהכלא בתוך עצמה: לעמוד בתמימותה, בלי פגימת רצון ומעשה. אימתי האדם קדוש? בשעה שהוא חש אלהים מתוך דממה דקה, נטמע כולו בתוך אין־סוף של שלות הכרה מפשטת, ברה, קרה. „דע, כל־זמן שהאדם קורא בקול: אֱלֹהַּ הוֹ,

אֲלַלַה הו – עדין לא מצא את אלהים. זה שמצא אותו, יושב דומם ושותק" (Râmakrishna).

לפי המחשבה העברית והעברית־היונית, מחשבת החיים והמעשה, נברא העולם בדבור, ב„מאמר" (לוגוס); לפי מחשבת הנצח והאין המחשבה הבודאית, לא יאה לאלהים לרצות ולפעול. כל חפץ וכל מעשה הריהו מגשים את הרוח ומטשטש אותו. על־כן ראו הבודאים נחמה במות ודממתו, הפודה את הנשמה מן הגוף ומשאלותיו המסמאות. „ברוכה לי אותה שעה, שתגלה את הצעיף מעל הפנים האלה: צעיף זה שעל פני אהובתי הוא עפר גויתי".

אף במסתורים הנוצריים, שקלטו לתוכם הרבה מן האסקזה הבודאית, אתה מוצא את הגעגועים הללו על הדממה, את השאיפה להסתכלות־בנצח, למעמד־נפש של התפשטות־הגשמיות. אֶקהַרט אומר: אלו הגעתי לידי מעמד־נפש זה, היתה נשמתי יולדת בן לאלהים.

שלש תורות הן ושני סוגים הם. תורת־ישראל ותורת־יון, שתיהן אדוקות בחיים: זו מעמדת אותם על ההנאה התכליתית, העתיד והתעודה, דעת שברצון, המוסר; וזו משבחת את השעה וצמצומה, ערפלי־יצר ושכרון־יופי. נגוד להן תורת בודה, מנאצת היא את החיים ואלהיהם, מתנשאת עליהם אל הנצח, האין.

ואם הטרמינולוגיה חביבה עליך, לך וטַרְמֵן: תורת־ישראל היא תורה הסטורית, תורת־יון – אַ־הסטורית ותורת־בודה – אַנטי־הסטורית.

ד

טעמת מימיך טעם־נצח, טעם־אין? נכשלת בו — אל תבוא להכשיל בו את החיים, אלא הרכיב טעמו בטעמם ואל תתן דעתך על סתירה פנימית זו, שאתה מתקים בה: פנימית היא ועומק־נשמה בה – וחיי מקור, הנאת־צער, בעומק סתירה, חַיֵּךְ בפני הנצח, הורידהו אל עולם השאיפות והנאות וערבב אותו בתוכן יפה יפה, כך תרומם אותן, תעדן ותשפר אותן — וחיית על הארוניה.

מתן שני

דרכי־הכבוש

א

בתבעת הנשמה לחיים, לסתירותיהם וקרעיהם, יצריהם ונפתוליהם, וכשהיא שטופה בהם, טרודה בהם טרדת הנאה וצער, נתונה לקסמיהם ומֶרים ומבזבזת טובי כחותיה על שאיפות ומטרות, מהן כוכד־חיים מהן קלות־חיים – הרי הוא תפוסה תכנים, המצמצמים אותה בתוכם ומושלים בה. ואף כשתוכן זה, המעסיק את הנשמה, הוא דבר שבחרות, יש בו משום שעבוד, כל־זמן שהיא אחוזה ודבקה בו, כפותה לו, כבושה בתוכו.

אימתי יש בה ממדת החרות? בשעת יצירה.

בשעה זו היא עולה וגדלה, מתרוממת מעל לתכניה, מסתכלת בהם וצרה את צורתם. הסתכלות זו גואלת את האדם משעבוד חומר. נגאל התוכן על־ידי הצורה.

וכי נִתק הקשר שבין הנשמה והתוכן בהתרוממותה ממעל לו? וכי משמעה של גאולה זו – התפשטות חומר כדי שיור צורה ערטילאית בלבד? דומה, אין חרות של יצירה באה אלא לאחר שנפסקה חיותו של התוכן המסוים, צמקה לחלוחיתו ונתנדפה חמימותו ונעשה הלה חוֹר־טהור. וכי נבנית היצירה מחרבנם של החיים ואין היא אלא בת־קולם, המתפרנסת מירושת־אבות, מהד־חיים שפרחו

ונסתלקו מן הנשמה? השאלות הללו מעמידות את הפרובלמה של היצירה על אפיה.

ברי, אין שעת־היצירה באה אלא לאחר שנפנית הנשמה מתכניה המטרידים אותה והרי הם חוזרים ונשנים בה משנה־חיים, בחינת משנה־זכרון, שיש בן מן הכח־המדמה ומחרות־הדמיון. תוכן זה, שחייו נשנים עליו בשעת הסתכלות של יצירה, אין בו מן הארעיות והערבוביה של שעתו הראשונה, אין בו מדה גדושה זו של ערפליות וסתמיות, שנטפלת לחיים בדרך הלוכם, ואין בו הפשטות והתמימות של פקידתו הראשונה. נצרף החומר בכלי שני, בהרכבת־חשאים של הרגשה וידיעה, נצרף ועמד על צורתו. יש בה מן הקבוע ועומד, המוצק וקיים; שתוף, סדור, אחוד יחודים, זווג גשם ורוח. התמדה בה, בנין בה. נתמעט עורון של יצר, נתפכח יצר ונטהר בהסתכלות של יצירה. נתמעט השעבוד, התעמק הקשר. כל שהקשר פנימי יסודו מרובה בנשמה, וחרות בקשר זה.

כך נזקקת היצירה לשתי השעות הללו, שעת מתן־חומר ושעת מתן־צורה: שעה של תהו־ובהו, התהוות חיים בעכירה, בטשטוש־דמויות ולקוי־אורות, בתוך סבך יצרים, טהורים וטמאים, עקרי נשמה וטפלי נשמה, המית קולות ובנות־קולות, טרופים ומעורבים זה בזה ושעה של צרוף והצטרפות, מתוך ראיה צנועה ויחודי־כונה, זעזוע־נגוהות ורטט־ערפלים.

וכאן לפנינו עמק שניות, שמתאחה באחדות של יצירה.

מרכבת היצירה משני יסודי־עולם: מהמונם של חיים ומשלוה של הסתכלות. אין יצירה בלי שעת־שלוה, ואין כחה של שעה זו אלא לצור צורה להומר מוכן בנשמה משעת המונם ושאונם של חייה, שהוכשרו בינתים לקבל צורה.

שני סגנוני־החיים הללו׳ המשותפים ביצירה, הם צריכים זה לזה וכאלו הם מקפחים זה את זה. החומר מתקומם נגד יוצרו׳ עומד בפניו ומסרב לצמצם עצמו צמצום של צורה קבועה׳ והאמן נאבק אתו עד שהוא יכול לו: גובל את החומר ומקציעו׳ תוחם תחומים לו ומודד מדה לו, נוטל ממנו מה שראוי ומניח מה שאינו ראוי׳ מרכיב ומפריד׳ מוחק וגודש׳ מסתת בליטות ומשלים פגימות, וכמה עבודות־סתרים, סמויות מן העין ולא נתנו לחשבון, עובדת נשמת האמן עד שהיא מכניעה את החומר שבתוכה וטובעת בו צורה. הרי החומר בחינת כח־דוחה ועכוב לצורה׳ וטעון כבוש׳ לפיכך דנו חכמים דין זה ליצירה ואמרו: אין אמן אלא מי שכובש את החומר.

אולם, הן בשני דינים נדונית היצירה׳ שתי מדות לה׳

יש אמן׳ שנשמתו קולטת הרבה מחומר העולם, נפעלת במדה יפה ומשמרת יפה את רשמיה׳ אבל כח־השלוה שבה אין בו כדי לעמוד בפני החומר הקשה, הנתן לה עם סערת־רוח, מתוך הפעליות כבירות׳ ואין שעת־ההסתכלות מספקת לחוק צורה מלאה להתכנים׳ שאמן זה מטופל בהם, לתפוס אותם מתוך ראיה צלולה ושאננה׳ ראית־חרות׳ ביצירותיו נשמרים כמה שמרים שלא הסתננו׳ כמה חמרים שלא קרמה עליהם צורה; כובד החומר לא בֻטל כולו׳ שעבודו לא פקע כולו׳ לא נגאלו הללו גאולה שלמה׳ עדין עומד האמן, רובו או מקצתו, בשעת התרקמות והתהוות ותוסס תסיסת חומר־חיים, עדין תפוסה נשמתו תערובת־תכנים שלא נתמזגו כראוי׳ טרודה בשיורי־יצרי שלא חל עליהם כחה של יצירה. בוקעים ועולים קולות יוצאי־דופן, בני־יומם ואסופי־חוץ׳ שאינם מצטרפים למנין ולבנין׳ נלוו בשעת מתן־חומר ולא פרשו בשעת

מתן־צורה; פַּתוס שלא שבת, המית־רוח שלא נתעלה, מחשבת־ארעי פרועה, פליטת הרגשה ערומה, רתיחת אש זרה, יצירות ממין זה, הטעונות עודף חומר שלא נכבש, וכאלו מסורבלות בשר ודם שלא נחה עליהם רוח, בעלות־מומים הן, שנלקו בחסר וביתר: סורחים ונגררים דלדולי־אברים שלא נתפלגו כהלכה, יוצאים ובולטים גושי־גלמים שלא שלטה בהם עין היוצר.

ויש אמן, שנשמתו שרויה בשלוה והסתכלות וכחה יפה לראות את עולמה ראית־צורה, אבל בית־קבולה קטן ואינו עלול לקבל מן החיים אלא חומר דל: מצומצם בה כחן של הַפָּעלות והתרשמות, אין בה די הַפְעָלִיות, חיי־יצרים, שכרון חושים – הלה עשירה נשמתו בצורות ועניה בתכנים, יצירותיו חורות וצנומות, בנות הזיה ענוגה, מחוסרות לח, מועטות דם, יש בהן מעין אנימיָה, מרוב טהרה וראיה נטל מהן סודה של ההרגשה האפלולה, התמימה והחמימה, ולא נשתירו אלא צללים קלושים, והן קופאות על אורן הקר. יש להן מדה וקצב, אבל אין לה הכובד הראוי, כובד־חומר כדי הנחה. תלויות ועומדות נשמות־בתולות, שלא מצאו את זווגן ולא טעמו טעם גוף, טסות ומרפרפות צורות ערטילאות, שאין להן תפיסה בחיים, תכנית ללא־תוכן, תבנית ללא־בנין.

מכאן ששתי מדות־ערך הן. אין היצירה שלמה אלא כשהוא מושפעת שפע־חומר ושופעת בו שפע־צורות; אין גאולתה שלמה אלא כשמזדוגים בה יצר והסתכלות, צמצום שעה ועליה ממעל לשעה, כח־מציאות וכח־הפשטה, קרבת מקום וזמן וראות־מרחקים: צרופי־נשמה של רִגשָה ושלוה. שתי פקידות הן, שהאדם פוקד את עולמו, וגדולה שעה זו של פקידה שניה, כשוא נזקק לעולמו זקת־יצירה.

גדולה הנאת זקה זו. החומר הוא משא לנשמה, כל זמן שהוא מוטל בה בחינת צבור של גלמים, גלמי־חיים, שלא הגיעו עדין לידי הכרה והסתכלות. שהרי אין רוחו של האדם נוחה מן העולם הנתן לו בעל־כרחו, מוכן ועומד לפניו, קדום לו ושעבוד לו, עלבון לה לנשמה לקבל את הבריאה מתוך כפיפה, הכרח־מציאות, גזרת כך־ההוא, ומדת החרות שבה תובעת לחדש את העולם, לצור לו צורות משלה ולכבוש אותו מתוך צער והנאה. זהו יסוד האמנות שבאדם, השואף לחקות את הטבע ולהתחרות עמו: היא משתפת את האדם במעשי־בראשית ומקנה לו את עולמו מתוך עבור־צורה. האמן יורד לאומנותו של הבורא.

ואולם לא כל חומר החיים זוכה למתן־צורה, לגאולה. כח־היצירה אינו מספיק כדי לכבוש אותו במלואו. נותר תמיד מותר־חומר, שלא נזדכך זכוך־הסתכלות, והוא עומד בסודו העכור. אין הנשמה מתערה ערוי עד היסוד בה. ושיור־נשמה זה, שלא מצא לו גאולה, הולך ומתגלגל כמה גלגולים ומבקש לו בטוי, גלוי, תובע את יחודו, מחזר אחרי זווגו. וקשים געגועי החומר אל הצורה.

ב

בשתי דרכים נקנה העולם. שתי דרכים לגאולת החומר: דרך הרצון ודרך ההסתכלות.

קולט אתה את עולמך בחושיך, עולם אטום וסתום, והדעת מאצילה עליו אורה ומחוקקת צורה לו, צורת עלה ועלול, מספר ויחס, ואתה תופס אותו תפיסת סדר ואחדות, מדה וערך. דעת זו גואלת לכאורה את הנשמה משעבוד חומר, חומר אפל וטפל. אבל גאולה זו כלפי חוץ, כלפי החושים הרתחנים, המערבבים עלינו את העולם, כלפי

היצרים התבענים, הרעבים ואינם שבעים, היא גופה שעבוד כלפי פנים. כחה של דעת הוא כחו של הכרח: גזרות, מאמרות, חוקים, כללים. היא מוציאה את האדם מעולם פרוץ־גדר וטובעת לו מטבע מסוים ומסומן: המושג, הוא גדרו של עולם.

לא נמסר כח החרות אלא לרצון והסתכלות. נתון לנו העולם בחושינו מתן ראשון וחוזר ונשנה לנו משנה־עולם מתוך הרכבת יסודות של חושים ודעת, יצר והכרה. מתן שני זה הוא מתן חרות, והוא כבשונו של עולם.

הרצון צר ליקום צורת־תכלית. בונה בנין אמצעים ומטרות, אמת־הבנין אשר לו – הטוב, כבר הורה שפינוזה: אין האדם רוצה אלא את הטוב. אין הרע אלא טוב מוטעה, טעות בשקול־דעת, דעת טוב ורע, דעת זו, כשם שהיא דנה את המציאות הנתונה הקודמת לה בחושים, מפרישה את התוך מקליפתו, מבדילה בין מהות למראה, מזקקת את ההויה ומוציאה את הפסולת, סיגי־עולם, טפלי־ישות, מיחסת יחוסים ומאחדת אחודים עד שהיא מגעת אל האחדות העליונה, – כך היא דנה את המציאות הראויה הקודמת לה ביצרים, חושבת חשבונן של הנאות וקובעת להן קבע, מנפה את ערכיהן ובוררת מתוכם את הנוחים וכשרים לה, דורשת סמוכים להם ומסדרתם סדור מטרות, זו על גבי זו, עד שהם מסתימים סיום של שטה ומשתעבדים שעבוד של אחדות. הרי יש ברצון משום שעבוד־דעת, צווי של הכרה.

ואולם שעבוד הוא כלפי חוץ וחרות כלפי פנים. הדעת הוא בחינת חוץ לגבי הרצון ואין לה שליטה במקורו. כבר אמרתי ואני חוזר על דברי: הערכים הללו, שהיא מעריכה, לא משלה הם אלא ערכי יצר, שכל קיומו מעבר לה ובעל־כרחה, עובדת היא ברשות אחרים, מתַוכת ומפשרת בין נגודי יצרים ומשלמת ביניהם על־פי דרכה

הכבושה, דרך האחדות והשלום. מהו ערך־הטוב, שהיא מכרזת עליו ותובעת את עלבונו? כלום היא הולידה אותו וחסה על פריה? כלום בן־כחה הוא והיא נלחמת לו? ערך יצר הוא, יצר טוב, והדעת היהירה, הבאה לכבוש את הבריאה בכלי־המושג, אין בה כדי להשיג את יש־הערך, את היצר. גבולה הוא ואין מלכותה נוגעת בו. עומדת הדעת מן־הצד ותוהה עליו. ובשעת יחוד, כשהיא פנויה לעצמה ומכונת כונת־עולם, היא מגלה את ערות־סודה ולוחשת מתוך בושה, בושה רותתת של אמת חורית: הבל הבלים! אלא שאין היא מעיזה בפני החיים לחתום להם גזר־דינה ולפסוק אחרון פסקיה. מצמצמת היא את שכינתה ויורדת להורות תורה ליצרים, מכשרת ערך ופוסלת ערך, טורחת להם טרחת־דרכים, דרכים שהיא מַקוצת ומצינת ונוהגת בהם—היא, הזרה, הנכריה, העומדת לה מלבר ולועגת להם בתוך־תוכה, מערימה על לעגה ונכנסת לפני ולפנים ומכבידה עליהם כובד־יעודים, וצל־הלעג תלוי לה מאחוריה. כך היא משמשת סרסור ליצר־הטוב, משדלת את האדם במטרות – והן יצר זה אף הוא אינו כדאי לה ועומד מחוץ למחיצתה, ומה לה ולו? היא מלמדת זכות עליו ומכרעת לו, שֶכן נוח הוא לה מחבריו ומה לה ולו? היא מלמדת זכות עליו ומכרעת לו, שכן נוח הוא לה מחבריו ובשמו היא נלחמת בהם ומכלה כמה מהם; נוח הוא לה, שפחותה בו מדת ערפל ושכרון ומרובה בו מדת עתיד, אחדות וכלליות. אין בו להט־הרגע וחודו, אין בו צמצום זה של אני ואדמומית צבעו; הנאת הטוב היא הנאה מיושבת, הרת־תכלית, מכוונת ל„הבא" הקהה ול„האחֵר" החור, ודעת עלובה זו, שלא נתנה לה רשות לעקור את היצרים משרשם, אנוסה להסתפק במועט ושולחת בהם אחד מתוכם, החלש שבהם, זאת אומרת את שאין כח־תאוה בו, וחולשתו זו עומדת לו

להתגבר גבורת־דעת. אבל סוף־סוף משלהם הוא. יונק עמהם מקרקע אחד ומתחום אחד, קרקע־יצר, תחום־הנאה, מתחמם לאשם ומאדים מדמם, חום־חמלה, אודם־אהבה. וכי שליחותה של הדעת הוא עושה, כשהוא אוהב וחומל? כשהוא מתלהב ורותח מתוך קנאת מוסר, מברך ומקלל, מוכיח ותובע? הדעת כבודה השלוה, וכל המית־נפש חלול הוא לה. וכי אין זו אחת מהנחותיה העלובות כשהיא מניחה ליצר־הטוב להתקים בצדה, ולא עוד אלא שהיא מסיעת לו ומטפלת בגדולו? שרשו החמדה, קרן הערכים, ועליה הוא חי. אין העתיד שהוא מעתד אלא הרחקת הרגע, הווה שנתק לעתיד, ולידי נצח־שבדעת לא יגיע; אין הכלל שהוא מכלל אלא הרחבת אני, פרט שנסג לכלל, ולידי אחד־שבדעת לא יגיע. אלמלא כן היה מתערטל מכל ערך ומוציא את נשמתו בטהרה של דעת. הרי שחֵרות־מקור ברצון: עומד בו טעם־יצר, ודעת זו המטיבה עמו אינה אלא משתעבדת ליצר־הטוב ועובדת לו.

וארוניה יפה בטבע־בריתו של הרצון. היצר יסוד־חרות הוא בפני עצמו ושעבוד בפני הדעת; הדעת היא שעבוד כשהיא לעצמה וחרות בפני היצר ותעתועיו. והמדה הראויה של הרכבת דעת ויצר, בה מדת החרות. נגאלים הם זה על־ידי זה כשהם משתעבדים זה לזה. נזקק מקור למקור. נגאל היצר מן ההפקר, הטשטוש והערבוב, מן האפלולית הסוככת עליו ומחממתו. תש כחו, נתחור ונטהר בדעת: טהרתו היא חרותו. עמד בשטפו, רַהַט־החמדה, עמד ונקבע לעתיד, קביעת עתיד, בה כחו של רצון. כשהיצר פוחז עליך, אין עתידך ברשותך; האני מפזז מרגע לרגע, וברגע זה אין אתה יודע את רגעך הבא, שכן אין דעת ליצר. וכשהרצון מכהן בך, אתה מחליט את עתידך. החלטה זו, המקדמת את המאוחר, המאחה את הקרעים,

רגעי־האני, ואוסרת את הזמן הבהול, ה„כרונוס" השובב, „האוכל את בניו" — אַנטיציפַּציה זו, המהוה את העתיד הויה־למפרע, יסוד הדעת הוא שברצון. נותנת היא ליצרים צורת־אחדות, מרחיבה את גבוליהם ומעתיקה את הנאתם להבא, הנאת־הבא: נטלה מהם תמימותם הראשונה, רטט סודה של תאוה סתומה, נצרפו הללו בכלי שני, בדעת, נתנו על ידה מתן־חרות — מתן שני.

עולה מדת־החרות של ההסתכלות על מדת־החרות של הרצון. אין מטרה לראיה זו, הנאתה הנאת־משחק, משחק־דמויים. היא בונה את עולמה בנין לנוי, אין היא מתאוה לדברים, אינה חשודה עליהם, ראיה היא שאינה תלויה בדבר, ראיה לשמה. קַנט עמד על עומק החלוק בין הנאת־נועם והנאת־יופי ומסר לנו סמן מובהק: זו יחסה אל הדברים יחס משוחד־ענין, נושא אל נשוא, חֵפץ וקנין; וזו יחסה יחס־צורה, מראה, עונג טהור, עונג חפשי מחשק.

נמצאים אנו למדים, שאין חרות שלמה של הנאה אלא הנאת־יופי. יש בה מהרות כחות שאינם משמשים אמצעים ואינם נתונים למטרות: כחות משחקים; ציורים ודמיונים. יפה אמר שילֶר, שהלך בדרכו של קנט: „בתוך ממלכת־הכחות האיומה ובתוך ממלכת־החוקים הקדושה הולך היצר־היוצר של היופי ומכונן בחשאי ממלכה שלישית, ממלכה עליזה של שחוק ומראה, שבה הוא מסיר מעל האדם את כבלי הענינים ומשחררו מכל שעבוד, הן שעבוד־גוף והן שעבוד־נפש", ושוב אמר: „אין האדם שלם שלמות־אדם אלא בשעה שהוא משחק". היופי היא ממלכת כחות וחוקים, שנגאלו גאולת־צורה. יש בה משום סדר ובניה, ובכל סדר ותבנית יש משום שעבוד־אחדות, ואין שעבוד זה אלא גאולת החומר מתך התהו־

ובהו. כשם שחוקי־הטוב אינם פוגמים את חרות־הרצון, כך חוקי־היופי אינם מחללים את חרות־ההסתכלות. הם מקור לעצמם, גזרות־פנים, ואינם תלויים בחוץ. אבל סדרו של הרצון והטוב היא התכלית וסדרה של ההסתכלות והיופי היא תכליתיות – תכנית ולא מטרה, צורת־תכלית ולא תוכן־תכלית – או כמאמרו של קנט: תכליתיות ללא־תכלית.

שלש מדות אמת הן: אמת של דעת, אמת של רצון, אמת של הסתכלות; המושג, הטוב, היפה. המושג הוא אמת הנשוא, הטוב והיפה הם שני סוגים של אמת הנושא. וכי אין תואר זה, אמת הנושא, סתירה ממנו־ובו? הלא משמעה של האמת הוא משפט אחד השוה לכל, הכרח־לכל, ובמקום שאתה מוצא בו חלוקי־דעות, שם אתה מוצא טעות בשקול־דעת ולא נגוד בגוף הדבר. ומהו מין אמת משונה זו, שאינה גוזרת גזרה שאין להרהר אחריה ואינה מכרחת את האדם להודות בה, אלא מוסרת עצמה למשפט־הפרט ומצדקת עליה דין־הנגודים שבין הפרטים, חלוקי־הדעות בטוב וחלוקי־הטעמים ביופי? לפיכך אנו גורסים ואומרים: שני סוגי אמת הללו, אמת החרות, הם מחויבי כלל מיוחד, כלל־נושא; הכרח־תוך עצמי, אבטונומי. אמת הדעת אינה נתלית בנושא המשיג, אלא מכוונת כלפי חוץ; אמת־ חוץ היא. ואמת הרצון וההסתכלות היא אמת־פנים; מקורה — היצר, יצר הטוב, יצר נוי. זו מקימת את העולם קיום מושג, זו — קיום־חמדה; זו רואה דברים וחוקי־זהות, זו רואה ערכים וחוקי־אִדֵּאָלים, אדאלי־הנאה.

דעת, רצון והסתכלות הם שלשה אפני־היחס של האדם אל עולמו, יחס של יש, ראוי, מראה, ושני יסודי־מציאות הם: מציאות־חוץ ומציאות־פנים. היסוד השני הוא יסוד של חרות, שכן

אין מקום לחרות אלא במקום שיש יצר; ואִלו הדעת כשהיא לעצמה כשהיא בוחנת את הדברים ואת סמיכויותיהם ואינה נזקקת ליצר, לא בדמות רצון ולא בדמות הסתכלות, אינה בבחינת חרות. שלש צורות הן שהאדם צר לחומר העולם: צורת מחשבה, צורת מטרה, צורת תכליתיות ללא־מטרה, אבל אין כח של גאולה אלא בשתי הצורות האחרונות של הערכה. נתן בהן חומר־היצר מתן גאולה, לא מתן שני.

יש לטעון נגד אמת של הסתכלות ויצירותיה: הן כשהאמן עומד בתוך הדברים ורשמיהם, בתוך המאורעות והפעליותיהם, קרוב להם קרבת־זמן ומקום, אותה שעה הוא תפוס בהם ואינו בן־חורים; וכשהוא מתרחק מהם מרחק כדי הסתכלות, מתרומם מעליהם, ומשתחרר מן החומר כדי הכשרת יצירה, אותה שעה אין הוא רואה אותם במלואם ובראשיתם, נתרופף הקשר שבינו ובינם ונפגמה חיותם בו, תש כח מציאותם וקהתה אמִתם. מתוך דברינו שלנו, המפרנסים את הסוגיה של משנה־עולם בשתי מדות אמת של חרות, מתישבת פרכה זו מאליה: מדת־אמת מיוחדת להסתכלות; לא מציאות חומר, אלא מציאות צורה, אמת של מתן שני.

ג

שתי דרכי הגאולה, שאנו עסוקים בהן, יש שהן נעשות צרות זו לזו, ביחס לדעת, מקור־הנשוא, הרי רצון והסתכלות שניהם מקור־נושא הם, וביחס בינם לבין עצמם הם נבדלים הבדל עצם ומעלה של נושא ונושא.

הרצון פולג את העולם לשנים: אני ונשואו של אני, החבור שביניהם קרוי: ע נ י ן. דֵקרט אמר: „אני חושב, ובכן הריני

נמצא״; מציאות המחשבה מוכיחה על מציאות של נושא המחשבה. אבל אין המחשבה בחינת נושא אלא בנגוד לנשוא המחשבה. ואלו הנושא בחינת אני אינו במחשבה. הכרת־אני נתונה לא בדעת אלא ברצון, בידע־אני: אני רוצה. ובכן הריני נמצא מציאות־אני; ״אני״ ו״רוצה״ באים כאחד. שרשה של שניות־עולם זו. אני ולא־אני. טמון ביצר, במוחשות של הנאה וצער. וכבר עמדנו על זה, שאין צורת־אני מלאה אלא באחדות מדומה, ואין אחדות ביצר כשאין דעת עמו; והיצר־מדעת הן הוא הרצון. מתוך אחדות ערכים חוצה הרצון את העולם, רואה אותו כממלכת של תכליות כאלו לא נברא אלא בשבילו, נשוא לו; חוצץ בין האדם וההויה, בא להלחם בטבע ולכבוש אותו. שתי רשויות.

מה שאין כן בהסתכלות. בה משלמת השניות. מתאחה הקרע שבין הפנים והחוץ. האדם מתיחד עם ההויה ומסתכל בעינו של עולם, רואה את הפנים חוץ ואת החוץ פנים; מזדוגים נושא ונשוא. חי את הטבע ורואה את חייו חטיבת־טבע; טובע אותם.

המעשה מגשם את הרצון, מהפך את הראוי ליש, את הנושא לנשוא; מְאַבְּיֶקט את הסובּיֶקט. אין המעשה כרוך אחר הרצון, אף על־פי שהוא בא אחריו, אלא נעוץ הוא בו בראשו. המעשה, סופו של הרצון, מוכיח על תחלתו ואין הרצון נדון אלא על שם סופו: רצון שאין עמו מעשה אינו אלא אבק־רצון. המעשה גואל את הרצון מרעבונו, מספקו, מניחו. מוציא הרצון את נשמתו במעשה וחי בו חיי חוץ, נשוא; ואין השארת־נפש אלא השארת־חיים בצורת נשוא: במעשה.

והיצירה מגשמת את ההסתכלות. אף היא אינה אלא סופה של גאולה ושלמותה, והוא מונח בעקריה. ואף בה יש מהשארת־נפש. האמן צר צורת נשוא לחיי נושא.

כאן אנו מוצאים את יסוד השתוף שבין רצון והסתכלות ואת יסוד הנגוד שביניהם. חפשי האדם כשהוא מכניע את הטבע וכופף את הדברים לרצונו; חפשי — כשהוא רואה את עולמו בלי חציצת רצון ומתוך שחוק ציורים ודמיונים וכובשו כבוש צורה. תאמר: הן גם לדעת יש כשרון צורה. אולם כבר סיַגנו סיג: אין חרות אלא במקום יצר. ועתה צא ועמוד על התהום שבין שתי דרכי הגאולה: ההסתכלות מחלשת את הרצון ומפכחתו בקלות־משחק, מפיגה את כח המעשה ברוב ראיה ושלוה; הרצון מעכב את ההסתכלות, נטיתו מטה את אמתה, המטרה מפגלת באמנות. אף זו: הרצון, גורם־הדעת שבו, מכַלל; ההסתכלות, גורם־הרגש שבה, פורט, מיחד. שתי מדות־עולם הן, הצד־השוה שבהן, שהן גואלות את החומר, וצד טרַגי שוה בהן, שהן מתקימות בסתירה והיא נשמתן. החרות מתפרנסת מן השעבוד. אין חרות־רצון בלי חומר־יצר, ורצון טהור־מיצר הוא רצון ערטילאי; חור, אכול־רוח. כל שהחומר מרובה, גאולתו מרובה; „מי שגדול מחברו, ויצרו גדול ממנו". מהיכן חי הטוב ומוסרו, אם לא מכחות יצרים עזים; אהבה, חמלה, שנאה, קנאות וכיוצא בהם? וכך הן שתי השעות של יצירה. בא האמן לתפוס את עולמו מתוך צורה ואין לו תפיסה בו, אם לא נקלט בתוכו יפה קליטת־חומר. וכשתעמיד מדת זמן לשתי השעות הללו, יש ואתה מוצא, שלא נתן לאמן לכבוש את חייו במלואם — מחוסר זמן. ארוכה היא שעה ראשונה זו, בחינת כלי־קבול ראשון של נשמה, כשהאמן זקוק לרשמים וטעון תכנים, נגרף בשטפם ואין הוא אדון להם, ועד שהחיים חומרים בו ודעתו מעורבת עמהם, אין הם ראויים לקבל צורה, ואין ספוק לשתי השעות. עודף החומר על הצורה ומצפה לגאולה.

והתרבות היא כבושו של עולם ברצון והסתכלות; מעשה ויצירה, טוב ויופי. כבוש זה הוא תעודתו של האדם ועתידו. דרך התפתחותו היא הדרך מן החומר אל הצורה. ואותן שתי השעות, האמורות בפרט, אתה מוצא בכלל: שעה ראשונה של האנושות שעת מתן־חומר, שעה שניה שעת מתן־צורה. ועל פיהן חַשב את התקופות: דור ראשון לשעבוד, דור אחרון לגאולה, וביניהם המעלות שאנו עולים בסולם הצורות. החיים הולכים ונשנים עלינו משנה־חיים, כת־אבות של סער־תאוה ורתיחת־חמדה הולך ונשנה בנו מתוך מתן־צורה של רצון והסתכלות, מתעדן ונטהר במתן שני זה, והיא חרותו. עולמנו הוא משנה־עולם.

— — נתבעת הנשמה לחיים, לסתירותיהם וקרעיהם יצריהם ונפתוליהם, וכשהיא שטופה בהם, טרודה בהם טרדת הנאה וצער, נתונה לקסמיהם ומרים ומבזבזת טובי כחותיה על שאיפות ומטרות, מהן כובד־חיים ומהן קלות־חיים, הרי היא תפוסה תכנים המצמצמים אותה בתוכה ומושלים בה. אימתי יש בה ממדת־החרות? — — —

בשעת טהרה של רצון, מלמדת תורת־ישראל. בשעת טהרה של הסתכלות, מלמדת תרבות־יון. זו באה לכבוש את העולם במעשה, מטילה על האדם חובות־מלחמה ומעניקה אותו תעודות ומורה לו את הדרך ושרה שיר נצחונו; וזו באה לכבוש מתוך שחוק־אלים. זו גואלת את החומר גאולת־טוב, וזו — גאולת־יופי. שתיהן מודות בחומר, חומר היצר, שתיהן נענו לו: הן נתנו לחיים שתי מדות־אמת קרוצות־חומר. טפלו בו וצרו צורה לו. ובודָה ראה שעבוד ביצר, בכל מדרגות גלוייו, גנה את הרצון ואת קשרי־המטרות שהוא

מקשר, לעז על ההנאה וצרכיה, שהם צער, ובא לגאול את האדם באמירת־לאו, באמת־דעת טהורה, אמת־הנצח, פרש מן החומר.

והאדם לא הלך אחריו ולא פרש. עוסק הוא בישובו של עולם ובכבושו, הולך לו בשתי דרכי־הכבוש כאחד, דרך־ישראל ודרך־יון.

משנה חיים

א

מה הם היסודות של מתן שני? אי־אלו הכחות הפועלים בו וגואלים את החיים משעת מתנם הראשון?

לכאורה, מרובים הם.

כל מחשבה ברורה היא בחינת גאולה לחומר. כל מושג יש בו משום מתן שני. מוציא הוא את הדברים מתוך הערבוביה שהם שרויים בה, מבקיע את סתמיותם, מסמנם סמנים ומגדרם גדרים, מונה בהם מנין ומאיך אותם איוכים, מְמַיֵן בהם מינים ומסיג אותם סיוגים, מבריח מהם כל סתירה ותופס את זהותם, ודרך פֵּרוט וכֵּלול הוא צר צורה להם, והאדם חש הנאה של שחרור במושג של נתינה לאחרי לקיחה.

גם כל הכרעה היא בחינת גאולה לחומר. כל רצון יש בו משום מתן שני. כבר הכרנו את מדותיו: הוא מעמיד את רהט היצרים והפכפכותם, מפריח את האפלולית הסוככת עליהם ומחממתם, שוקלם ומעריכם ובורר, אוסר את הזמן הבהול, את ההוה השובב, ומהוה עתיד הויה־למפרע, מרחיב את גבולי החמדה עם כשהוא מעתיקה ממקור־זרמתה ונותקה נתיקה להבא, קובע את הארעי ומצוה לעצמו ומחוקק חוקים לעצמו, ודרך סולם של אמצעים ומטרות הוא צר צורה לחייו והאדם חש הנאה של שחרור

ברצון, הנאה של רשות־עצמו לאחרי טלטול ברשותו של אחרי היצרי.

ודאי יש בעבודת המחשבה ובעבודת הרצון, בהפרדת דברים והרכבתם, בזקוק יצרים והעלאתם לידי שטת ערכים, הרבה ממלאכת אמנות. ודאי יש בחבלי מחשבה ובכנוסו של עולם־חוץ, בחבלי רצון ובכנוסו של עולם־פנים, הרבה מבנינו של יוצר, מצער הבנין והנאתו. אבל שתי דרכי גאולה אלו, דרך המחשבה ודרך הרצון, אינן אלא ראשונות בזמן לשחרור האדם, בזמן ולא במעלה, עליונה להן הגאולה שבאמנות ואין עליונה לה. בדוק בה ותמצא: אם עשרה קבין חרות יורדים לעולם, הרי תשעה משלה, אלא שאין בחינתנו יפה להבחין בכח השפעתה הסמויה מן העין, הטובעת את טבענו בהעלמה, ואנו זוקפים את מדת החרות ומהפכותיה, מלחמותיה ונצחונותיה, על חשבונם של כחות־מדעת, של מחשבה ורצון.

שחרור שבמחשבה אינו שחרור מלא. מקום חיותה של זו – ההכרחיות, גאונה – החוקיות. היא מתפרנסת מהויה שוטפת והיא מקפיאה את השטיפה, מזינה עולם של שעבודים, עולם של קשרים, שעבודי אבות ותולדות, עלה ועלול, קשרי יחסים, צרופים וסמיכות של מקום וזמן, של זה בצד זה ושל זה אחר זה, ואינה מוציאה אותנו מספירת הכלים ואינה פורקת מעלינו עול הדברים, כובד של כך־הוא. היא חיה, בכל שדרות חרותה, על ההכרח.

שחרור שברצון אינו שחרור מלא. אף מקום חיותו של זה – ההכרחיות, גאונו – החוקיות. הוא מתפרנס מהויה סוערת והוא משתיק את הסער, מזין עולם של שעבודים, עולם

של קשרים, שעבודי יצרים, יצר טוב ורע, קשרי ערכים, ערכי ברור ולבון, פורץ פרצים בקרן החמדה וסותם את הפרצה בהנאות תשושות־חמדה, לקויות בדעת, וממלא את החלל מצוות, מצוות עשה ולא־תעשה, מטיל עלינו חובות, מכביד עתיד על גבנו, ואינו מוציא אותנו מספירת העשיה ואינו מתיר את שלשלת הכסופים ההומים ומהבלים. הוא חי, בכל מדרגות הטהרה של חרותו, על ההכרח.

אין שחרור מלא אלא באמנות. היא חיה על כח שבחרות, כח־הדמיון.

כח־הדמיון פוסל במחשבה. בו אחד משרשיה של טעות, והוא בנין־אב לסוג ידוע של שקר.

כח־הדמיון פוסל ברצון. מרמה הוא את הרצון, מסרס את דמות נשואיו, חפציו, מטה אותו מדרכו. כרוך הרצון במחשבה והמוסר בהכרה, וכל טעות בה היא הטעיה לו.

ב

אבל יש סגנון אמת מיוחד במינו, בחינת אמת שבכח־הדמיון, אמת שבאמנות.

מספר האמן בחיי אנשים שונים ומעמדות שונים, מתאר, מגלה מצב־רוחו של סרסר, חנוני, גנב — והוא לא היה מעולם סרסר, חנוני או גנב; אף־על־פי־כן אנו חשים באמתם של תאוריו, גלוייו. מנין לו אמת זו? אפילו אם יבואו בעלי הדין, גבורי הספור, לטעון כנגד האמן: לא הן מחשבותינו ולא הן הרגשותינו שאתה מיחס לנו, ואפילו יש בטענתם הרבה מן האמת, אין בה כשהיא לעצמה להפחית ולא כל־שכן לבטל את ערכו האמנותי של

הספורי· הללו טוענים טענת אמת־שבעובדה׳ אמת־שבחומר׳ והאמן פורש לפנינו אמת־שבהסתכלות׳ אמת־שבצורה׳ הללו קרובים הם אצל עצמם ואינם רואים את עצמם; אפשר הם יודעים את מחשבותיהם והרגשותיהם׳ על־כל־פנים אינם רואים אותן ראיה מחוץ להן; אפשר הם יודעים את חייהם־שמדעת׳ על כל פנים אינם יודעים אותם ידיעה מתחת וממעל להם׳ אינם יודעים את חייהם שלא־מדעת· והאמן עומד במרחק כדי מלוא־ראיה׳ רואה מעבר לפרטים בולטים׳ רואה נימים דקים וקשורים צנועים׳ רואה וצרי·

הידיעה אינה ענין לאמנות· ענין היא לחכמה׳ לחקירה׳ למדעי· עסוקם של מדעי־הטבע—ידיעה בדברים׳ עסוקם של מדעי־הרוח—ידיעה ברוח האנושי· האדם׳ תורת חטיבה של מציאות׳ חציו מסור ברשותם של מדעי־הטבע וחציו ברשותם של מדעי־הרוח׳ ושני סוגי־מדע אלו בונים את מושגו בחינת ידיעה באדם· ואלו באמנות אין הידיעה׳ ידיעת דברים׳ ידיעת טבע׳ או ידיעת אדם׳ דעת נפש׳ אלא חומר ליצירה׳ מעין תנאי שלילי לה׳ הנחה׳ מצע·

מציאות שבאמנות׳ סגנון הֶראליות׳ אין הוראתה דיוק של מציאות׳ אלא זהירות מרובה בחומר׳ שלטון הנשוא בצורה׳ בנגוד לשלטון האישיות או לסגנון הרעיוני, הדמיוני׳ הסמלי· אף הראליסטן הקיצוני אינו מתכון לתרגם את המציאות, וכשהוא מתכון לכך׳ אינו אלא טועה בעצמו ובכונת עצמו· מציאות יצירתו האמנותית׳ עד כמה שהיא אמנותית׳ באה ומטפחת על פניו׳ ואתה מוצא בה תמיד נופך משלו והוא המכריע בערכה; והכרעה יתרה לנופך זה׳ משום שלא נתכון אליו האמן·

רֶאַלות ופנטסיה או טבעיות וסמליות הן מדות של סגנונים׳ המסמנות את הגבולים הקיצוניים של אמנות׳ ואין ביניהן אלא

הבדל של מדרגה ביחס הנושא אל הנשוא, הצורה אל החומר, ביחס כח־הדמיון אל המציאות. הן שני קצוותיה של מדת האישיות, שני ערכי־תחומים של עצמיות. ערך־תחומה היותר קטן — הראלות; ערך־תחומה היותר גדול — הפנטסיה. וכשם שאין כח־הדמיון משמעו פנטסיה, כך אין רֵאלות משמעה תרגום־מציאות. כח־הדמיון האמנותי מקיף את כל הסגנונים מן ראלות עד פנטסיה, מן טבעיות עד סמליות.

דיוק של מציאות בו נגודה של כל אמנות. דיוק של מציאות זו צלמנות, פוטוגרפיה. היא נותנת לנו ידיעות, ידיעות בנשוא, פשוטם של דברים, ולפיכך אין הנאת־יופי בה. כנגדה הדיוקן, הפורטרט. בדמותו של האדם המצויר טבועה לפני־ולפנים דמותו הפנימית של הציָר. יפה העיר כריסטיַנסן, שהדיוקנים של וַן דַיק רובם דומים זה לזה, כאלו היו האנשים השונים בני משפחה אחת. שתופם — באחדות האמנות של יוצרם. הוא עושה אותם למשפחה אחת, והוא אבי המשפחה.

אף הפורטרטן אינו מעתיק, אלא צר דמות־דיוקנו של אדם מתוך שהוא מפרש אותה, מתוך שהוא מסביר דרך קוים וצבעים את נשמתה השוכנת או המרטטת בין שרטוטים צנועים. כל פורטרט, אומר ליברמַן, צריך שיהא מעין קריקטורה; לאמר, פרוש ולא פשט של ממש, מספרים, כשבא אדם בקובלנה לפני ליברמן על שהרשה לו לסרס בציורו קלסתר־פניו של זה, השיב לו הציר: פניך בציורי אני דומים לך יותר מפניך שבמציאות.

הרי ציור הטבע, פֵּיסַז', יש להבחינו בחינת מדרגה תחתונה באמנות, בחינת בין־התחומים, בין תחום של דיוק־נשוא ותחום של פרוש־נושא. הוא מגלה לנו חטיבת טבע, שדה, ברכה, יער, ואנו

נהנים. ודאי יש בהנאה זו משום הנאת טבע בכלל, מיהו יש בה תוספת־הנאה, הנאה של אמנות. אלמלי צר הצַיָר ממש דוגמת הטבע הפרוש לפניו, לא היינו נהנים בטבע שבציור אלא הנאה פחותה, פחותה מהנאתו שאנו נהנים באותו טבע שבמציאות, כפחיתת התרגום לעומת הגוף. אבל אין האמן מריק מכלי ראשון לתוך כלי שני, אין הוא מעתיק שדה, ברכה, יער, מן הטבע אל הבד. הוא מכניס בהם צרוף משלו, מכניס בהם מרכז של ראיה ומיחדם מתוך המרחב שהם נכללים בו ונבלעים בהכללתו, גוזר הוא מן הטבע חטיבות־חטיבות וגואלן מפזורן שבין דברים הפוגמים את שלמותן, משמיט ומשלים, מקרב ומרחק קרבה ומרחק של פרספקטיבה, מסמן פרטים ומטשטש פרטים, מכון כוָנים עם כשהוא מטעים איזה שרטוט ומדגיש איזו נקודה. אין הוא מצלם את הטבע, אלא מפרש אותו, נותנו מתן שני, מציאות חדשה של זווג הממש עם כח־הדמיון; ואנו נהנים בציור משנה־הנאה, הנאת טבע ראשון והנאת טבע שני במזיגה אחת.

אין היופי שבדמיון כעין עליה על־גבי היופי שבממש ואין כאן משום **כפֵלות של הנאה**. אל תבוא להעריך את הטבע המצויר תורת הוספה או עבור של יופי פנימי על יופי חיצוני. אין בין ציור הטבע ובין הטבע המצויר יחס של יופי שני ליופי ראשון. **הציור הוא מקור ראשון של יופי**, **ונוי הטבע משמש לו דוגמה בלבד**. תאמר: הי אנו נהנים הנאת־יופי בטבע הממשי. אבל בהנאת־יופי זו שבממש יש כבר משום **ציור** היופי של כח־הדמיון, יופי שבמתן שני: יש כבר בחינת טבע מצויר גם בטבע המציאותי, מכֵּון שהוא עובר דרך הסתכלותו של האדם ונשנה בה משנה־מציאות.

ג

דיוק־נשוא בו נגודה של כל אמנות.

מכאן, שהאמנות מעברת את צורות הנשואים. יש בה מן ההגזמה, מן ההפלגה. „כמה שקר בפי המשוררים", מכריז הומרוס, וכאלו לחובת עצמו הוא מעיד. אף־על־פי־כן כל המשוררים, הראויים לשם זה, אינם אלא חוזי־האמת. הם עזי־הדור, ראשונים למורדים בשקר, הם המעמיקים לראות ולגלות לנו את פני ההויה, הם המלמדים אותנו לחוש כראוי במציאות, בחומר העולם, ומפיהם אנו חיים.

גוזמה זו מהי? שקר זה שבאמנות מה דינו? כל ראיה שאינה מפרקת פרקים־פרקים, אלא מגלה את יחודו של דבר, את נשמת מציאותו, יש בה משום הבלטה, הטעמה, הטיה לצד אחד, זאת אומרת, הפרזה. כל ראיה שבאמנות, ובכללה גם המחשבה שמתוך הסתכלות, אנטואיציה — יש בה משום פרדוכסליות. היא מכרעת את החומר ומשליטה בו קו אחד, גון אחד, מכניעה לו את חבריו וצרה צורה. יש בה פחת או יתר בהקבלה לראיה שהיא ידיעה, ראית מדע, בהקבלה למציאות שבעובדה, אבל מדה אחרת של אמת ושקר לראיה שבאמנות. א מ ת ה ה י א א מ ת י ו ת, השקר הוא כא נזיוף; לאמר, זיוף מדתה הפנימית, מדת־עצמה.

שמא תאמר: גוזמה זו, הבלטה זו, אינה באה אלא לצרכי הבטוי, הרי אתה טועה טעות־רבים. אין מחיצה בין ההסתכלות עצמה ובין בטויה של זו. אין הן שתי שעות, שעת קבלת פעולה ושעת מתן צורה. שעתה של קבלת פעולה היא שעה קודמת, זו של מתן חומר, ואלו בשעת ההסתכלות נתן עמה הבטוי, במלים

אחרות: אין הסתכלות של אמן אלא תוך כדי בטוי. יתר על כן: הסתכלות זו היא עצמה הכרעה, הטעמה, הבלטה. האמן רואה את החומר בצורה מסוימה, רואה אותו ראות סמון ובטוי. קרוֹצֶ׳ה המגדיר את האמנות ואומר: היא בטוי של רושם, לא דקי. יש אולי לאמר להפך: היא רושם של בטוי.

אין שעת ההסתכלות שעת מתן־צורה במלואה, אבל אינה מחוסרת בטוי אלא בטיאה: הבעה. ראוי להבדיל בין בטוי־פנים שבהסתכלות ובין בטוי־חוץ שלאחריה, בין מתן צורה שהיא גופה של הסתכלות אמנותית ובין הבעת אותה צורה, בקצור: בין בטוי והבעה. אין הבעה אלא בטוי יוצא של בטוי כנוס, מעין בטוי הרושם של הבטוי.

כשם שהפריש לֵבּניץ בין אמת שבעובדה ואמת שבנצח, כך צריכים אנו להפריש בין אמת שבחומר ואמת שבצורה. רפאל היה אומר: איני צר את הצורות לפי הדוגמות שלפני, אלא אני נושא אותן ברעיוני. ואַלבּרֶכט דירֶר מסר לנו סִמן: צַיָר טוב נשמָתו מלאה צורות.

אין אמנות אלא חקוי הטבע — זו אחת מטעויותיו הגדולות של אַריסטו. ודאי שהורתה ולדתה של אמנות היא בחקוי. הוא ראשון לגרמי התפתחותה, אבל ראשון בזמן ולא במהות. עומד האדם לפני פלאי־הטבע בחרדה וברעדה, החומר האטום של ההויה הסתומה מטיל עליו אימה, והריהו מתחיל מחקה לאט־לאט את עולם־החוץ ודרך חקוי הוא מקרבו אל עצמו ומבריח את אימתו. וָרינגֶר עמד על חזיון זה והעיר, שראשיתה של כל אמנות היא בשרטוט ולא בצַירות ובפסלות, לאמר: באמנות הקו והשטח ולא באמנות הגוף. האדם מרקע וממתח על־פני עץ או אבן את הגופים המאימים עליו בעכירתם, מפריד את הגופיות קוים־קוים ומפשיטה פשוטי

כלים, מעתיק רְחָק שלישי, עומק, אל רחָק שני, שטח – משטח את העומק האפלולי וכובש את מוראו.

יש לשער, שמעשי השריטה והחקיקה בבשר הגוף אף הם מגלוייהם הראשונים של פרכוסי אמנות, של צער זקתה הראשונה. אף בהם בקש האדם את קרבת הטבע וכבוש החוץ – בבשרו.

אבל מכאן גם אתה נמצא למד, שראשית גְדולה של אמנות טבועה כבר בחותמה של חרות. דרך חקוי בא האדם לכבוש את החומר. וכל שהוא עולה בתרבותו, הוא עולה ומשתחרר מאימת החומר, מעיז יותר ויותר להתקרב אליו, מעיז למצוא פגימות בו ולתקנן, מעיז להשלים את המציאות בכח־הדמיון שבו. והוא קונה את עולמו בשנוי. המחקה נעשה יוצר.

כשהתחיל האדם לצור צורה לאליו, אותה שעה התחיל כובש אותם. בראשית ברא אלהים את האדם, ואחר כך ברא האדם את אלהים. אחר כך — כשהשתחרר קצת ממוראה של מלכות־שמים.

העזה זו של האמן כלפי החומר אין משמעה, שדעתו גסה בחומר והוא דש בו כאדם העושה ברשות שלו או כזוכה מן ההפקר. אמת־שבצורה אין פרושה, שהיא בת־חורים לגמרי מן האמת־שבעובדה וכאלו רשאית היא לסרס את המציאות או שלא להשגיח בה כלל. הן גבולים לאמנות, גבולים לה בחומר, אפילו להכשרתה. לא כל חומר מוכשר לה. הכעור אינו ראוי למלאכתה. וכשהיא מכשרת את הכעור וכובשתו כבוש־יופי — כגון בקריקטורה, בתאורי המגונה והאיום, תאורי גמדים, ענקים, בעלי־מומים, רוחות רעות, שדים ומזיקים, דֵמונים, וכדומה — אין זה אלא א״כ בסמיכות שלתכנים אחרים, תכני־יופי, הסוככים בצלם על אלו שכנגדם או המגלים את יפים יתר גלוי על־ידי ההקבלה בפני נגודיהם.

וכלום הפנטסיה, סגנון קיצוני זה של כח־הדמיון, נטולה כל־עקר מן המציאות? כשאין לה שום שתוף עם המציאות והיא כולה הזיה, הרי היא מחלת־רוח.

מכאן, שאין האמן מבטל את החומר ואינו מדלדל אותו. ולהפך: אם החקוי משמש קרבה לחומר, קרבה ראשונה, מהססת, מגששת, בחינת רכוך הזרות והמעטת אימתו של החוץ־הזר, הרי כח־הדמיון מתגבר ומתעלה עד למדרגה היותר עליונה של קרבה לחומר והפקעת אימתו. הוא מחדש במציאות, אבל אין חדושו סתירה לה או נגוד לה. אין הוא מכניס בה יסוד שאינו משלה. היסודות יסודותיה, ואלו צרופם נתן בכח־הדמיון. המציאות היא מרובת האפשרויות, האמן מיחד בה אפשרות אחת, מסמנה סמן מובהק בתוך המון פרטים וטפלים. אפשרות אחת — זה ההכרח האמנותי. מקרה ועראי במלאכת אמנות, רבוי האפנים שבה, רבוי האפשרויות שבתוכה אינם אלא מעידים עליה, שאין מלאכתה שלמה. כל יצירה שבאמנות היא יצירת הכרח מתוך חרות.

לא הרי הסמן, הקבע, שבאמנות כהרי הסמן והקבע שבהגיון. בהגיון הוא גדר של הפרש, תואר, פרט מיוחד; באמנות הוא צרוף, כבוש אחדות, הגשמה. באמנות יחוד זה אחוד. היא רואה ממעל לחמרי חומר, תופסת לא פרט מיוחד בו, אלא את נשמת הויתו המיוחדה, לא גלוי של יוצא, אלא גלוי של כנוס, לא רשומו ודיוקו, אלא רושמו ובטויו. רושמה של מציאות ובטויה בכח־הדמיון — זה מתן שני של מציאות.

מסתבר, לא הדין עם אריסטו השונה לנו, שהאמנות היא חקוי לטבע. כלום מחקה המוסיקה את הטבע, את קולותיו וצלצוליו? היא עצמה טבע, טבע במתן שני. אף אין הדין עם האומרים, שכח־

הדמיון של האמנות אינו תלוי בשום תוכן; למשל, הוראתו של הַנסליק על המוסיקה. אין כח־הדמיון קרוי כח, כח פורה — בנגוד לכח־דמיון שהוא חולשה או מחלה — אלא א״כ שיצירותיו מולידות ומעוררות בנו את הדמיון של מציאות, מציאות במתן שני.

קצורו של דבר: חרות אמנות אין משמעה שחרור מן המציאות, אלא יחס של חרות אליה. חרות שביחס ולא חרות מחוץ לכל יחס, חרות־זקה אל החומר ולא חרות־שחרור מן החומר.

עקיפות

א

הדרך דרך נגודים, והם נעוצים זה בזה ונושכים זה לזה וכולם שותפים בתעודה אחת והולכים ומקרבים אותה. כל אחד נלחם על עצמו ומסיג גבול חברו ותוך כדי מלחמתם הם גדלים ומתפתחים, יונקים מערוב תחומים ועולים אל אחדות עליונה ומעלים לה את השבח שהשביחו. בעקרם אין הם נגודים, אלא פלגי גוף, שלא עמד עדין על שעור קומתו, ועם שאיפתם אל הצטרפות הם שומרים על עצמם, ופעמים שמירת־עצמם של פלגים עוברת על המדה ומבטלתם מהכשרתם ופוגעת באחדותם והם נראים לנו אותה שעה כגופים נפרדים, המנצחים זה את זה. אבל אינם מאריכים להתקים בבטול תעודתם.

מתוך הסתכלות בטרגדיה מושגית־חיונית זו של נגודים צמאי־אחדות אנו מכירים את אפין של כמה הטיות.

יסודו של אני ויסודו של אחר, שניהם טבועים בנשמת האדם, מתרוצצים בה ומפרכסים לצאת אל הכרה אחת. שני נגודים והשפעת־גומלים ביניהם והם בונים את החיים כאחד. עני האני וחסר כשאין האחר כנוס בתוכו. עם התפתחותו של אני מתגבר כח־תפיסתו ומתרחב הקף הזולת שבו. מנין לנו מצוות

מוסר, אם לא שגזר עליהן האני, אם לא האני עצמו מבקש ודורש טובת חברו? וזו דרך האחדות בשניות: הולך ומתאחד האני עם הזולת. ערכי צדק הולכים ונעשים צרכים לאדם ומתן שכרם בצדם. שכר מצוה מצוה, נהנה האני במעשים טובים שעושה לזולתו. ועד שאתה מסיח דברים כלפי המוסר ואומר: אף צדקתו, הנאת־אני קובעתה — צא ושבחנו ואמור: אין תורת־המוסר קלוטה מן האויר, הנחה לה באני עצמו. מכאן תשובה לניצ׳ה.

כיוצא בזה יסוד־היחוד ויסוד־האחוד. עם התפתחותה של תרבות הולך ומתרבה יסוד האחוד ועמו הולך מתרבה יסוד־היחוד. ודאי שהפצת דעת מבקעת מחיצות גדולות, משלימה בין חלקים ומאגדת ומכללת, ודומה, היא משוה את הבריות ועושה אותם חטיבה אחת. אבל על ידה גם מסתמנים ההפרשים ונתחמות הרשויות, ובני־אדם מתיחדים יחודים עמוקים. מרובים ההבדלים בין אנשי־תרבות מן ההבדל שבין פראים. ואין לך בודד בעולם כיוצרי האישיות חוצצת.

מלמד: אין הנגודים אלא גושרים גשרים אל האחדות. אין השניות אלא המרחק בין ראשיתה וסופה של דרך האחדות.

אלמלי ראינו את הדרך בשלמותה היינו רואים, איך הנגודים מושכים את חיותם ממקור האחדות ואיך הם מכניסים לאוצרה את רכוש גלוייהם החולפים; היינו מסבירים פנים להם ומקבלים את מרותם בחבה. סוף־סוף כולם הם משמשים לאחדות עליונה. יש שהם משמשים בערבוביה ומלכות נוגעת בחברתה ויש שהם נפרדים לתקופות תקופות, מושל אחד בדורו עד שהוא שבע חיים ונח, חוזר הראשון וכבר הרבה בו מן השני, חוזר השני

וכבר הרבה בו מן הראשון; בא ועמו כח־רעבון חדש, וגם כח־שבע עמו, הולכים ומתפצלים הנגודים ומתחברים ומעמידים בנו נגודים שניים ושלישיים עד אין סוף, דקים מן הדקים וכמה צרופים והרכבות בתוכם — וכולם אינם אלא חבלי־לדה של אחדות.

כלום תדון אותם לכף חובה, אם מתוך רעבון ויסורי־בטוי הם מקפחים זה את זה, עתים ושמושם נעשה להם תכלית לכשעצמה והם מרחיקים להתבדל ומפליגים בנגודיהם ועוברים על תעודתם? הוה חש בצער גדולה של אחדות וזַכה עלינו את דין ההטיות בסבך דרכיה, דין צרות שהן חברות.

אבל אין אנו חשים בה והרינו מנתחים אותה גזרים גזרים, רואים רע ואין אנו רואים שהוא סרך לטוב. לפנינו שלטונו של קנין־הפרט ואנו תולים בו כמה וכמה פגעים רעים, אבל כשהוא נערך כנגד ערכו וכנגד עתידו הן גדול ערך שרותו. מעלה הוא בהתפתחות כלפי תקופה קדומה של שתוף־נכסים והולך ומזדוג עם נגודו ועולה אל אחדות שלעתיד־לבוא, בה שעבוד כלל וחרות פרט שקולים זה לעומת זה. וכשנראים לך נגעי־החיים, החמס והרשע של קנין־הפרט, זקפם על חשבונה של השאיפה הצודקת לשחרור־אני ואל תראה אותם שרש ועמק לה, אלא סרכות על פני שטחה; בטויי־שעה פגומים של כח יפה, המתפרץ ויוצא ומבקש את דרכו ועוקף לעצמו וטעון תקון בזווג עם זה שכנגדו והוא בו. עקיפות טרגדיה של אחדות הנבנית שניות.

רואה אתה מלחמות חוזרות ובאות על העולם והנך בא ומקטרג: הכל כשהיה והיכן כחה של תרבות? אולם דרך מלחמות מבקשים

להם בטוי כמה רגשות בונים של אהבה למולדת ואהבה למדינה· הולכים ומתפתחים חוש החברה וחוש האומה· נחשפים כחות של מסירת־נפש וקרבן היחיד בעד הכלל· בדוק את התכנים החדשים· שמתגלגלים עם כלים ישנים· ולא תבוא לזלזל בכבודה של אנושות וללעוז עליה: חוזרת היא תמיד לסורה ועומדת בטבע בריתה של החיה·

רואה אתה איבה לאומית פועלת את פעולתה לפני־ולפנים של תרבותנו· והנך בא ולועג למוסרי· למלחמותיו ולנצחונותיו· אולם איבה זו גופה יש בה מן התפתחותו של מוסרי· הולכת ומתפוררת האהבה הקרושה· אהבת עבדים· הולכות ומשתחררות אומות משעבודן ומתיחדות ליחודיהן· מורדת האישיות וחוצה לה שביל בתוך הדבק העכור וקפאון־מנוחתו· מתעמקים ומתחדדים הנגודים ומתלבטים בדרך עליתם אל אחדות עליונה, אחדות השׁוֹמרת על הנגודים· וכל התרבות היא השתלשלות מן דבקות של אחדות־גוש עד הסלת גידים ופלוג־אברים ועד צומָתם וחבורם· אחדות בחינת אחוד ולא אחד

כך מתגלגלים כחות־מקור דרך מחִלות מחִלות· שמאפילות עליהם· ואנו רגילים לדון בהם לפי שברי גלוייהם· חודי צורותיהם וזיזיהם הבולטים קטעים פה ושם· ומעקמים את הדין· אבל אין גלוי אלא כלי מפולש· המשמש למקור צנור ומעבר· ואין האופי במה שיוצא חוץ אלא במה שכנוס מבפנים וסמוי מן העין·

ועל דרך מליצה עתיקה נאמר: אין גלוי אלא לבוש, והלבוש סוכך על מה שבו·

ב

יש כחות ומקורם מעבר למפתן־הכרה· מפתן־הידֶעִי וכשהם נכנסים לתוך הכרה אין זו חשה בראשיתם של אלה, אלא בקטע

הדרך שעברו בתוכה, ואותו קטע מקבל בדפוסה דמות המיחדת לו מדור בפני עצמו ומפרשתו ממקום סמיכותו.

רצון שהוא הכרתי קבוע בתוך שלשלת של אבות ותולדות, נתן לנו בידע בן־חורים, משום שאינו מתבטא בו אלא שברים שברים ואין הכרתנו מרווחת כדי לתפוס אותו בכל שלשלת היחסים התלויה לו לאחוריו.

הרצון־לכח כשהוא כנוס בקטע הידע מתלבש לבוש אנכיות, אהבת־עצמו, אבל שרשו בחוש החיוני המבקש את תועלתה של החברה, להשביח את גדולה ולבור לה את גבוריה, בוני תרבותה, כהוראתם של דרוין וניצ'ה.

תאות־המין טבועה בנו הרגשה של צורך שבפרט וספוק היחיד ואנו טועמים בה את הבטוי היותר עמוק־צנוע של הנאת־אני; ואין הוא אלא בטוי של צורך הכלל וספוק החברה, תביעתו של חוש המגין על קיום המין, כהוראתו של שופנהויר.

הפרט ממלא אחרי צווי הכלל ואינו מכיר בתפקידו ודומה לו, רק תאות־נפשו הוא ממלא. ויש בוגד בשליחותו, ותשמישו של אותו חוש נעשה תכלית לעצמו. אבל תאוה זו, שהיא במקורה שאיפה לתעודה, והנאה זו, שהיא במקורה חדות־תעודה, מתפרנסות תדיר מן הצווי שמעבר למפתן־הידע, אפילו כשהכונה מדעת מעבירתן על כונתן שלא־מדעת ומסרסת את שמושן וטבע בריתן, כחן כח־שליחות בחיים ובזכותה הן מתקימות גם כשהן בוגדות בה.

מכאן אף אתה נמצא למד, שאין אני־היחיד אלא שליחו של אני־הצבור, והשליח עושה את שליחותו ודומה לו, שהוא עושה על דעת־עצמו ואינו חש במלאך המכה בו ומצוה: גדל ועלה,

הוה נלחם וכובש — ותן את חילך לאחרים. וכשהוא חוטא לצבור אל תראה כאן שרש של חטא, קרקע אחר של רצון. אין שרש לחטא ואין לו בנשמה קרקע מיוחד. ראה כאן רק הסיה של דרך. נתנה רשות לאדם, ולא נתנה לחיה, לעבור קצת על דעת שולחו ולהשתמש בכחותיו שלא כדרכם. אין חטא אלא מעילה בשליחות. אין בו כח ראשון של מקור אלא כח שני של שמוש, תשמיש שלא כהלכה.

אותו מקור־אהבה, המגדל מוסר, יוצא לכמה צנורות של חטאים. מהיכן הללו נזונים? הם נזונים מן אותו מקור של אהבה, אלא שהם באי־כחה שאינם מהוגנים.

כך עוברים סתרי־כחות דרך ההכרה ומשתברים בה, מצטמצמים בצמצומיה ומשתקפים בצבעיה — והיא, הבבואה שלהם, נעשית רשות לעצמה ומעלימה על מקום חיותם.

ג

הסתכל במקורי החיים ואי אתה בא לידי קטגוריה על העולם. אין מקור לרע ולכעור. אין בנין־אב להם. כלום יש באדם שאיפה לרע ולכעור? אין הם אלא הטיות בדרכי שאיפתו אל הטוב והיפה.

שלא־מדעת מבקש האדם את שכינת־חייו ושלא־מדעת הוא מחלל אותה, נח בדרך ומוצא ספוק לפי־שעה ושוב מתגבר ובז לספוקו העלוב ויוצא לבקש את שכינתו. והיא המאצילה מהודה על כל הדרך ואף על כל תקלות הדרך.

מבקשת הנשמה את הנאת־הטוב ואת הנאת־היפה, אלא שאינה מכירה בשאיפתה הצנועה וטועה בעצמה ותועה. יש לנסח את מאמר סוקרטס: הדעת היא בחינת מילדת. הדעת מסיעת לנשמה להוליד את רצונותיה, הכבושים בתוך אפלולית התאוות.

וזה גלגל החוזר של התפתחות: עם התגברות הכרה הולכות שאיפות שלא־מדעת ונעשות שאיפות מדעת. במשך דורות הן מרגילות את האדם עד שהן נעשות לו טבע ומגיעות למדרגה שניה של כחות שלא־מדעת. שתי מדרגות הן: שלא־מדעת עד שבאו לכלל דעת ושלא־מדעת לאחרי שיצאו מכלל דעת.

ודע: אין הראשית מתגלה ראשונה. הראשית נעוצה באחרית. הראשית באה אחרונה. המקור צפון לנו לעתיד־לבוא. כל הגלויים אינם אלא מלאכיו העוברים לפניו.

התולדה קודמת לאב, קודמת לו בזמן, בעולם הגלויים.

„ההוה הורה עתיד". שונה לנו לבניך. גלויי־שעה מבעבעים ועולים מתוך הנצח; צרופי־יחסים מבצבצים ועולים מתוך המחלט; זוטי עולמות וחלונותיהם פתוחים אל העולם הגדול. וכשאתה בא לדון על אפים של חזיונות, הוה דן אותם על שם סופם, על שם הראוי המקופל במצוי ופועל בו בהעלם. רצונך לדעת: מה הוא? צא ושאל תחלה: מה יהיה? צא ושער עתיד וחזור ואמוד כנגדו עבר והוה, תנהו ענין להם. אין מכירים בטיבו של זרע, אלא אם כן הכירו בפרי שעתיד זה להוציא.

כאן חסרונה של שטת התמרנות, המושלת במדע־הטבע. היא תולה הוה ועתיד בעבר ואינה תולה עבר והוה בעתיד. ועד שהיא אומרת: המוסר היא תולדה של חזיונות אלה ואלה, ראוי לאמר: המוסר הוא אב והחזיונות הללו הן תולדות קדומות לו בזמן ומאוחרות לו בעצם. בטויים פגומים של מקור, המתפרץ ועולה ומהוה הויות־בעבועים מתוך כח כבוש במעמקים. ועד שהיא נותנת את הפגימות מדה למוד בהן את המקור, יש לתן את המקור עבר לעשיתו, את הראוי — מדה לפגימות של מציאות.

ראה בשריטות הגוף של הפרא את פרפוריה הראשונים של שאיפה לאמנות. ראה ברגש נקמתו את גמגומה הראשון של תביעת גמול ומשפט. ואל תראה את החזיונות הרעים והמגונים שרשים בחיים, אלא ענפים מדולדלים של שרשי טוב ויופי בתוך דוגמות מטושטשות הולכים החיים ומתקרבים אל עצמותם, אל טהרת ישותם, אל מקור מציאותם.

אומרים: כפות הוה לעבר, ומעתה אף אמור: כרוכים עבר והוה אחרי עתיד, והם שלוחיו המפגרים...

העתיד, בו מדת כל הדרכים ועקיפותיהם. הוה צופה בנצח וסמוך נצח לרגע, והכרת את שניהם ואת הגיון שניותם.

ד

גדולה התשוקה אל בטוי.

כחות של רגש או רצון כשאינם מוצאים כלי־בטוי משלהם יש והם מתכנסים לשעה בכלי אחר שבמחיצתם, משום שעומד זה מוכן לקליטתם, אף־על־פי שאינו עשוי לצרכם במלואו. יש והם נאחזים בכלי הזר ושוהים בו שהיה ארוכה. וכשאנו רואים אותו בשעת קלקלתו ומודדים את התכנים במדת הכלי, המשמש עכשו מקלט להם, אין אנו יודעים שאין בית־הקבול מכוון לכחות המפכים בו והם מתאכסנים בו רק מחמת אונס ועתידים להתפרץ מתוכו.

מבקשות הנשמות כל אחת את גופה, וכשאתה מוצא אותו סמוך לה היא מתדבקת בגוף אחר, שהיא פוגעת בדרכה ובלבד שלא תהא ערטילאית. ואנו רואים את הלבושים ואין אנו יודעים שהם מתקימים בזכות שמושם לבעלים זרים, שנזקקו להם בשעת הדחק.

„בת פלוני לבן פלוני״, ושלא־מדעתם הם נתבעים זה לזה ושלא־מדעתם הם מחזרים זה אחר זה; וכשאינם מזדמנים — תביעתם הפורצת ועולה מה תהא עליה? קשה לחיים צערה של אותה תביעה והרי הם מערימים עליה ועוקפים את דרכה ומתעים את האדם למצוא ספוקה במה שהקרו לו, אִנו לו; וזווג־טעות. מתקים בכחו של הזווג הראוי קיום של ממלא־מקום ואינו חש; עתים חש מעין געגועים ואינו יודע על שום־מה.

נפתח מקור אהבה והאדם מבקש את פלג־גופו וכמעט תמיד הוא מוצא אותו וחי ושמח; איך ימצא המקרה את ההכרח; החוץ את הפנים? אמור: שלא־מדעת יונק זווג־מקרה משרש הכרח שבנשמה. ואל תתמה, אם רובם של נשואים עולים יפה אפילו כשאינם מחויבי־פנים. אף להם לא נתן כח־הזקה והנאתה אלא מתוך תביעות המבקשות את יעודן המיוחד; אבל החיים החליפו את זמוניהן ומרמים אותן לטעום בדיעבד אותו טעם יעוד־יחוד במה שמצאו ולא בקשו. יש כאן חלופי־צנורות של אהבה; והיא עצמה עומדת בעינה גם בצנורות הזרים. על־כל־פנים, התביעות הללו הן שנותנות טעם אף לשבושיהן; לחלופיהן. אלמלא כחן בהם, אי אפשר היה להם להתקים.

משמע: לעולם הוא שפע של מקורי, המפרנס גם את זיופיו ומשחיל לתוכם את נימי חיותו. אין קיום עצמי בזיוף.

אף אתה מוצא: צרכים ממין אחד או מסוג אחד ספוקיהם מתחלפים להם זה בזה. כשהספוק מקביל לצורך רק במינו או בסוגו, יש שאנו מדמים למצוא ספוק גם לשעור־יחודו. כלום בטל היחוד מצרכו? אם כן, הנאת ספוקו מהיכן? הרי שהיחוד לא

נפקע, אלא נתחלף באחר וחי בחלופו ואינו דק מחמת שהוא משותף עמו שתוף מין או סוג.

דבר שאתה למד מענינו: כחות־נפש כשהם מוצאים להם בבטוי אחיזה כל שהיא, יש שהם גוררים לתוכו אגב המשהו גם את העקר שבהם, והצורך מטה את דרכו לפי דרכי הספוק שנמצא לו בטעות.

צורך אהבה בנו, ובתוך הקפו של צרך זה נתונות נקודות מיוחדות שאליהן האהבה מכוונת; אבל לרוב היא מוצאת בטוי רק להקפה ולא לכוני יחודיה. יש שהאדם מרגיש בקפוחם של אלה ואינו פוסק לבקש אבדת־נפשו, ויש שהם מתעלמים מן הכרתו — מכל־מקום אינם בטלים מיחודם, אלא אותו צורך הולך וממשיך את קיומו עם כשהוא גולה ומעתיק את כח תביעתו והנאתו אל הבטוי הלקוי, שנתגלגל לו משום איזה צד־קרבה שביניהם, ומהנה את האדם מן האהבה המכוונת לכאורה אל זווג אחר. מכֵּון שמצאה לה האהבה פותח כל־שהוא לבטוי, לגלוי ולכנוס, יש שהיא מטה אגב נקודת־מגע אחת בשטחה גם את כח־מרכזה וזוקקת כל נשמתו של האדם לרשות־יחוד שאינה משֶׁלה.

שומע אתה: לעולם טעות מצוי אינה מתקימת קיום־עצמה, אלא קיומה באמת של ראוי, המֵגן בזכותו גם על סרוסי דמויותיו, יוצאי־דופן ופסולי־משפחה.

מכאן אתה יוצא ולומד שוב על טיבם של אֱדֵאלים. הם נתונים בנו מקורות של צרכים ואנו שואפים אליהם גם שלא־מדעת, אלא שאנו טועים בשאיפתנו ומעקמים את דרכה. רואה אתה בני־אדם

רודפי־זנונים, דע לך, זו האהבה הגדולה שתובעת את תפקידה ורודפת את בני־האדם לבקש לה את נצחה והם מסלפים את דרכה ומכשילים אותה בספוק־שעה, ומנצלת השעה את הנצח וחיה על שרשיו. לקוי זה אינו מתקים בכח־עצמו אלא בכחה של האהבה הגדולה, שהוא ממעט את דמותה. כחו של אדֵאל מפעפע בתוך בטויים פגומים ומיניק להם ישות.

הולך האדם אל מלכת־אהבתו ונח בחיק שפחותיה, השאיפה אל המלכה היא שנותנת קיום לעלבונה. אין כאן כח ראשון של דרך, אלא כח שני של הטית־דרך, כך דמות דיוקנה של אהבה טהורה מתגלגלת וחיה בטשטוש דוגמות, ובשֶלה מתקימים אף לקויי דמותה.

אנו יודעים בכמה צרכים, ביחוד במקצוע של תאות־המין, המתמלאים גם שלא־כדרכם. כלום תמנה לתעתועים אלה שורש מיוחד של צרכים? אין הם אלא שבושי־דרכים של שורש אחד. „אדם הראשון בא על כל חיה ועוף ולא נתקררה דעתו עד שבא על חוה", — תשוקתו אל חוה היא שתעה ונתבטאה תחלה בזקתו המשובשת.

כללו של דבר: לעולם אין הקלקלות עומדות עמידה בפני עצמן, אלא הן תמיד עקיפות בדרכי המקור, סורכות אחריו ומושכות את יניקתן ממנו עם כשהן צוררות לו. יפה אמרו: השכינה היא בין הקלפות.

ה

גדול כחו של הבטוי המוכן.

שופך אדם שיחו בתפלה, כלום מכוונים רגשותיו עכשיו לרגשות שהולידו בשעתם אותה תפלה? יש וצרה מחלחלתו ונפשו מרה

עליו והיא מפכחת את צערה בתפלה ספוגת חדוה ודעתו מתישבת ואינו מבחין. בכמה מבתי־תפלותיהם באטליה הרי הנעימות המתוקות של רוסיני, בֶּליני, דוניצֶטי מלוות תפלות של תחנוני סליחה וכפרה.

זה שאמרנו: כֵּון שמצא התוכן בבטוי מן המוכן נקודת־מגע להקפו, לצורך־תפלה בכלל, נסמך לה ושוב אינו מבחין, שאין היא מתאמת לנקדת־מרכזו, לצורך תפלה מיוחדה לו.

נכנס אדם לבית־תפלה וכמה רגשות שנתחללו ורצונות שנחנקו וצער שאלות למה ולאן, שנטרדו בטרדת חיים, עולים ומגמגמים את שיחם בתפלה המוכנה לא להם ובפולחן הקבוע לא לשמם. ואתה מתחטא ולבך מלא חרטה ובקשה ואינך יודע על שום מה ובשלמה. אפשר, רחשי אהבה עלובה רועדים בארשת־שפתיך ואינך יודע.

פחד ותקוה, חרדה והפלאה, רזי־טבע וחידות־עולם של מהות ולָמות, שאלות־בראשית ושאלות־אחרית — מכחות סתומים אלה ומרגשותיהם הכהים נבנית הדת רוב בנינה. אפלולית זו של חומר היא שעומדת לדת להתקים הרבה דורות גם לאחר שפרחה נשמתה. זכותה בכך, שהיא קרקע יפה לטַפִּילים, לפרסיטים. זכותה בכך, שהיא נותנת לאדם בטויים שאין בהם מצמצומו של ברור וסמון ועשויים הם לשמש בית־קבול מרווח לכמה וכמה תביעות כמוסות, אף־על־פי שאינם מכוונים אליהן ואינם משותפים עמהן אלא בהקף ולא ביחודן. מה־שאין־כן בבטויים מסוימים די־סיום ומיוחדים די־יחוד. הללו נפרכים וכלים מאליהם משתש כח־מרכזם, הואיל והם מחוסרי הקף גדול.

הנשמה טרודה יום יום רשמים ורגשות של אהבה ושנאה, חמלה וקנאה, תקוה ויאוש, וכיוצא באלה, ואין בה לתן לכל אחד תחום קרקע ליניקה ולגדול. והרי הם דוחקים זה את זה ואינם נאחזים בתוכה די־צרכם, ואינם מגיעים לידי חיים מלאים, ועד שהם פורחים ועולים בה הם נובלים ונושרים ממנה — התלושים הללו, שלא הוציאו את שעתם, יפה להם ההקף הגדול של צורות הדת, צורות מן המוכן, המזומנות ועומדות להכניס את עלובי־ההכרה, בעלי־המומים שבה, המבקשים תקון כל־שהוא ומסתפקים במועט, מתכנשים לתוך בטוי כולל, בטוי מְכַיֵּל, ואינם חשים בהבלעת איכותם המיוחדה, ורָוח להם.

כמה רשמים וְרגשות חולפים ומרפרפים על פני הכרה ואינם תוקפים אותה, נוגעים ואינם נוגעים בה, וכדרך קליטתם כך פליטתם. כלום יצאו לבטלה? אותם הרפרופים ואותם המגעים מרשרשים חרש ופועלים את פעולתם לאט, ולאחרי זמן האדם חש בתוכו משא של חמר צבור דרך־אגב ובהסח־הדעת, חש צורך בבטוי ואינו יודע באיזה, והריהו פורק מעליו את עולו בבטויים מן המוכן, שאינם מקבילים אל אותם החמרים, אלא סמוכים להם סמיכות כל־שהיא, ונח לו.

יש והנשמה בהולה על חייה ואינה פנויה לרשמים המתחדשים עליה ואינה נזקקת להם אלא זקה חטופה והרי הם נגרפים עם המונה וטובעים בשאונה, מהם רק טרופי־קולות נשמעים לה ומהם אין קולם נשמע להם כל־עקר. וכשהיא שוקטת הם חוזרים ונעורים בה ואין היא מכירה מהיכן אלה באו פתאום, אלא חשה מעין קובלנה חרישית של חיים קלושים, בנות־קולות וגנובי־קולות, התובעים את עלבונם, ומה תקנתם?

יש ורגש חזק ממלא את הנשמה ומבריח מתוכה רגשות אחרים, הללו אם שהם יוצאים וממתינים על מפתן־יֶדע עד שעת־כשר לכניסה, אם שהם יוצאים ואינם שבים. בין כך ובין כך אינם בטלים לגמרי עם דחויָם, אלא רובם או מקצתם מסתלקים לצדדים ומשתתפים בחיי האדם שלא־מדעתו, וכשהם שוהים מחוץ יֶדע וסמוך לו אף הם דורשים את בטוים, ומה תקנתם?

נשכח המת מן הלב. וכי נסתלק הצער כלו ואבד? מקצתו פג כחו ונפסד. מקצתו נתמסס ונתערב עם תכנים אחרים ויש בו בנותן טעם. הוא חי בתוכם בין השיטין ובין הקמטים. צרוף לאיזה רגש וסרך לאיזה הרהור. ואין הנשמה מכירה בו וגדול כחו הטמיר של טפל, ומה בטויו של זה?

הכיר אדם את המות ונרתע, עולם חשך בעדו ונתערטלו החיים מקסמיהם, ולאחרי שעה קלה הוא שב אל המית השוק ומהבל כבתחלה. טורח ומרבה נכסים וחס על פכים קטנים. כלום פרחה מתוכה אותה הכרה ואינה? הכיר אדם את הנצח ונזדעזע, נתנדף חומו של עולם וטעם יצר נטל ממנו. ולאחרי שעה קלה הוא שב אל המית השוק ומהבל כבתחלה, פוחז ורוגז ולהוט אחר כל טפה של הנאה. יכול פרחה מתוכו אותו הכרה ואינה? היא רק נפנתה לפתחה של הנשמה ולא יצאה. אלא רוחשת ומצדדת בצדי החיים הסואנים ואורבת להם. עתים והיא מעמידה אותם בשטפם והם נבוכים רגע ותמהים על עצמם ושוב משתמטים ממנה, עתים והיא מנסכת בהם בצנעה את תוגתה וחלשה דעתו של אדם ותהה ושאל ולא ידע על שום מה. כך מלוים אותו צללי הכרה, הכרת־מות והכרת־נצח, ומשמשים בנשמה עם אורותיה בערבוביה,

לוקים כמה מהם וסופגים כמה מהם, וגדולה השפעתו הסמויה של
צל, ומה בטויו של זה?

צא וחשוב חשבון הנפש של חיי יום־יום. רק במעוטה תכניה
ברורים ומסוימים, קבועים ועומדים במרכזיה, מרכזי חוש, רצון
ותבונה, ורובם אינם אלא רהט ובליל של רשמים קלים ורגשות
חורים, הרהורים פורחים וכסופים רופפים, והם משוטטים על פני
שטחה של נשמה סביב למרכזיה ואין בהם כדי תפיסה, ומה בטוים
של הפרפורים הללו?

צא ובדוק את עצמך. אין לך שעה ואתה כלך ער, אלא
בחינת ער ולא ער, נם ולא נם, נשמתך הוזה וחולמת אף כשהיא
שקועה בטרדות־חולין, טוה מעין חיים שותקים בצדם של חיים
צעקנים, ונימים צנועים רועדים בתוך פטפוטי קולות ואינך יודע,
ומה בטוים של הדמדומים הללו?

אמור:

רשומים חטופים, שנתערבו ובטלו באחרים וחזרו ונערו ונשנו
בנו משנה חיים; דחויי־נשמה שנפנו ולא יצאו ורובצים על
פתחה; חללי־שכחה, שמפרפרים בנו קטעים ומרוסקים וטורדים
אותנו שלא מדעתנו; צללים צנועים, הרותתים בין גסי קולות
ונשמעים לנו כעין אושת־מרחקים – כל אלה תקנתם בבטוי
מן המוכן. אין בהם די־כח לברוא בטויים מיוחדים לעצמם
והרי הם מבקשים כנוס־גלוי בבטויים זרים שבשכונתם, ומצא להם.

אבל עם כשהם נטפלים הטפילים לבטוי מן המוכן הם
מוסיפים עליו תוספת משלהם ומצניעים בו הרבה תנועות של
נשמה, איזה רטט ואיזה פרכוס, ויש שהמוספים והלויים הללו
מצטברים מעט מעט ומצטרפים אחד אחד עד שהם משנים את

תכנו של הבטוי וקונים אותו בשנוי, אף־על־פי־כן צורתו
הראשונה של הבטוי עדין עומדת בעינה.

דוגמה יפה לשני חזיונות אלה אתה רואה ב ד ת. זו
מפרנסת מבטוייה המוכנים כמה תביעות נשמה, שאינן מכוונות
לה בעקרן, אלא נסמכות לה מחמת סמיכות כל־שהיא, ובמשך דורות
היא קולטת לתוכה חמרים חמרים של מסמכים וצרופים זרים
והם הטפלים לגבה מטפחים בה בחשאי אופי חדש
ומפקיעים אותה לבסוף מרשותה הראשונה
עד שהם הולכים ונבנים ממנה הם הולכים ובונים אותה.

זו התפתחות דרך הסברה פנימית, דרך אִנְטֶרפְּרֶטצִי
הסטורית. החיים הולכים ומסבירים את הבטוי המוכן, מכניסים בו
פרושים ומספחים לו דרשות, עד שהם מוציאים אותו מפשוטו
הראשון ומעמידים כונה חדשה לבטוי ישן, ואין אנו חשים. כך
משתמרות צורות עתיקות שנפסל תכנן, הואיל וכבר נתגלגל להן
תוכן חדש והן נתמלאו ממנו עד שנתרוקנו והוא גדל בתוכן
בצדו של הישן ולא ידענו.

זאת אומרת: יש וכלים מתקימים לאחרי
בטולם של תכניהם בזכות הכנסת תוכן אחר
בשעת דחקו, בימי־גדולו הראשונים כשלא היה
בו כדי ליחד לו כלי לעצמו.

דוגמה אחרת ודומה לזו אתה מוצא ב ל ש ו ן. כמה כחות־
נשמה ספוגה כל מלה וכמה גלגולים היא מתגלגלת, אלפי קולות
של דורות מלוים את צלצליה ומקשקשים בנו ואין אנו יודעים
אלפי תנועות ועוָיות נשתתפו בהבעת מלה ונקלטו בה יחד עם
מזג האקלים וריח הארץ ושלא־מדעת הן פועלות בנו ומגדלות בנו

ספיח חיים של רגשות ורצונות ומחשבות, המשומרים בלשון ומעורים בהתפתחותה. אבל דרך שמוש בלשון המוכנה ועומדת אנו מחדשים לה תכנים, עד שחדשנו לה צורות מכוונות להם. כבר נתנו לה משמעות ונטיות אחרות, ענוגים ונגונים אחרים, ועדין כלי־בטוייה הישנים אינם זזים ממקומם. כך רועדות זמן רב על סף הלשון הרבה הטעמות וכונות חדשות, עד שבא היוצר ומעמיד להן צורה.

מכאן רבוי ההטיות שבחיים.

צללי דיוקנים של רשמים פזיזים, טיסות־יצרים, דלדולי־רגשות, שברי־מחשבות, הרי הם ממלאים חללו של עולמנו ורוקמים את רקמתם בסתר, סובבים ומטים את הנשמה כמה הטיות ומסבכים את דרכיה, ואין אנו חשים בהם ובפעולותיהם החרישות, אלא רואים את גמר מלאכתם ותוהים עליה איך נעשתה וזוקפים אותה על חשבונה של איזה כח מובהק, הבולט ויוצא באותה שעה — והיא הלא סכום של פעוטי־כחות, של זעזועים ונדודים רבים שלא נתנו לתפסם.

יש רצונות קשורים בשלשלת ארוכה של גורמי־נשמה דקים מן הדקים, והאדם מבקש טעם לרצונות ואין דעתו מתקררת עד שהוא ממליך עליהם טעם של הכרה, טעם ברור ומסוים, והם הלא באו מתוך קבוץ אטי של רשמים ומוחשים שלא־מדעת. טעמי־הכרה מעין זה הם בחינת דעות מאוחרות. אותם הרצונות הם בחינת דעות קדומות.

אלמלי נתן לנו להסתכל לפני־ולפנים מן החיים היינו רואים, כיצד תוכן רך נגרר לתוך בטוים של תכנים אחרים וכיצד אגב

גררה הלך וגרר אותם, הפחית משלהם ומלא את בטוים משלו עד שכבשו לעצמו; החליף את התיך ולא עִבר את הצורה. אבל אנו דנים על התוכן על־פי הבטויים הישנים העומדים בעין, ואין אנו יודעים בו אף כשהוא בוגר ובוקע לו דרך בצנור זר.

אלמלי נתן לנו להסתכל, היינו רואים כיצד מַשֶׁהוּיִם של תכנים דלים הולכים ונגנזים באוצר הנשמה, מוקצים בקרן־זוית ופועלים בהסח־הדעת, וכיצד צרופי המשהוים מוליכים את האדם לידי מעשים גדולים. אבל אנו דנים על־פי קטע הדרך של הכרה, שהחיים עוברים בה, ותולים אותה במה שנתלה בהם.

תדע, מועטים הם הבטויים המכוונים ורֹב הבטויים הם בטויי־סרך. וזו אחת מתעודותיו של היוצר: הוא יורד לבית־שקועם של הכחות וגואלם מן הסרך ומן הגלגול ומעמיד להם בטויים מכוונים להם.

יופי של מטה

הנשא. מקצוע זה של ספרות רגיל לשמש מקלט למעוטי־כשרון. הללו, שאין כח פיוטם עשוי להרגיש ולראות את העולם בשבירת כליו ולטעום טעם יופי בחיי יום־יום, מוצאים להם קרקע נוח לגדולם בשירת הנשא, הואיל והיא אינה נזונית בעקרה מהרגשה וראיה, אלא ממחשבה והסתכלות, נבנית ברובה מן טהרת אצילות של התרוממות מאחדת ומכיֶלת, ולא מן הממש ויחודיו. אין היא מטפלת בפרטי־דברים ודיוקי־דברים, כי־אם מתנשאת עליהם ומכללת אותם. מעט בה מחומר חיים, ויש בה כנגדו עודף של צורות.

כאן עולה הפתוס, שדרכו לכסות את ערות הנשמה, שנתערטלה משירת החולין של החיים, מקסמי הבליהם ונפתולי יצריהם הקטנים, והרי הוא נמלט אל הרם והנעלה. וכך גם בהפתחות כל אומה, בשעת קלקלתה, כשהיא נעקרת ממקום חיותה ונטרדת מן המציאות הלאומית, היא נאחזת בשירת הנשא. אף אתה מוצא: הנשא – בו פותחת ספרות היפה של אומה ובו היא מסימת, שכי שתי תקופות דלות הן של ילדות וזקנה.

הנשא הוא קרקע משותף לאמנות ולמוסר – מוסר, זאת אומרת, הוראת דרך בחיים – לכן אין בגדוליו מלוא עצמות;

***

יונקים הם בו משני תחומים· אמנם עמדו לו לנשא בכל דור חוזים מספרים בעלי צורה· אבל זה רוחם הנעלה· הקובע להם מדור בספרות· ורעיונותיהם הנשגבים מחפים ומכפרים על הלקויים שבאמנות·

סמן ברכה לאומה ולאמנות הוא שלטונו של הומורי· אין פרושו התול· כי־אם צמצום דמות·

חביבים עליו אותם החיים הקטנים עם פחזותם וקלותם, סכסוכיהם וכרכוריהם· הוא מגלה לנו את הסבות הקטנות· שהולידו מאורעות גדולים· ואנו נהנים מפסול־משפחה זה· המתיר לנו מעט צחוק בעולמנו ומקיל קצת את דעתנו בפני הזיונות כבדי־חשיבות שמטילים עלינו אימה והערצה· ההומור תופס את הארעי ואת האגב מפחית דמותם הזעומה של הכרח וקבע ומחלט· פוגע קשה באותה התחכמות חורת העמוסה סבל תורות ושואפת למרומים· מערער בנינים גאים של שטות פסקניות· המעמידות את רהט החיים מתחת ונוטלות מהם את סוד־שאלותיהם וחן־פרכוסיהם·

הנשא הוא חותמה של דת· ההומור משחרר ממנה· על־כל־פנים· אין הם מזדוגים זה עם זו· אין דת בעולם· שתהא בה ממדת ההומור· המתולוגיה היונית· הטבועה בהומור· אינה דת·

הנשא העמיד שני סגנונים קיצוניים· אחד מוליך לידי התרוממות של שכרון־הנאה· ואחד—לידי התרוממות של הסתלקות הנאה· הם גם אבות שתי שירות של דת, שירת דיוניסוס ושירת בודה· ההומור בא כעין תריס בפני הפתוס הנעלה· שמבריח אותנו ממערכת המלחמה של נגודים אל נועם הרמוניה, או מפריח אותנו מן עולם המציאות אל אפלולית אכסטזה· ההומור פורק מעלינו עולה של קדושה ומהנה אותנו שירת־חולין· הוא בא·

מדעת ושלא־מדעת, להגן על פשוטם של החיים ולתבוע את עלבונם מן הנשא, זה הבועט בהם ברגל־גאוה ועוקף להם ומתפתל לעלות מעל להם.

כנגד הנשא היהיר, המגיס את דעתו בטיסת־מרומים, יורד ההומור ומתעכב על־פני הדברים, על איזה פרט ועל איזה יחוד, ואין הוא משתקע בתוכם לחטט בעצם ולנקר במהות, אלא מצניע ללכת דרך רפרוף, נוגע ואינו נוגע.

הנשא מטעים ומגדיש את בטויו, קולו תקיף וכמעט צעקני. ההומור מרמז מקצתו ומשיֵר הרבה, מבליע בנעימה את עוקצו, וקולו בנחת, אינו קובע ותובע, אלא שואל ותוהה.

הנשא הולך בגדולות ובז לפכים קטנים. וענשו בכך, שהוא נכשל בנפוח של דברנות, רתוריקה. ההומור כרוך אחרי החיים הקטנים וצמצומיהם, נהנה מזוטו של עולם ושחוקו. וכבר הורה לנו גֶתֶה: הכונה בקטנות יפה לאמנות.

מכאן אתה נמצא למד על מדת ה צ נ י ע ו ת, שהיא מדתו של הומור. צניעות־זִקה וצניעות־בטוי.

מתקלס הנשא: לי העומק ולי הרום, חודר אני לפני־ולפנים של הויה וחושף רזו של עולם, מפשיט את הקליפות וזורקן, פוצח את הגרעין ובודקו, לי האמת ולי הודאי. ומחַיך ההומור לעומתו: אלמלי נתנה לך רשות להסתכל מתחת לצעיף צחוקי, היית מכיר בי את בן־זווגך. עוגן לי במעמקים, ולכן איני ירא את השטח ואני עולה וצף. תהומות לי גלו את סודם הקר: לא בנו האמת ולא עמנו החיים. טעם נשא טעמתי, ואני יורד ושר: שומם ההר, קרח הנצח, מה נאה השפלה הלחה, החמה.

קרום של צחוק מעל לשכבת צער — זה ההומור וזו צניעותו.

קובל הנשא: אני הבונה ואתה הסותר, אני המחיב ואתה השולל. אולם זו דרכו של הומור, דרך צניעות, לדבר על משאת נפשו כמו אגב־אורח וכלאחר־יד, להנמיך את קול אמתו ולהבליע את חיובו תוך כדי שלילה, וכשהוא בונה, אין אתה שומע את הלמות הפטיש והכילפות. מעין רגש בושה מעכבו בעד מלוא־גלוי, מלוא־בטוי. כל שעמוקים שרשי החיוב, רגש הבושה עמוק יותר, והוא מבקש לכסות על קדשי הנשמה — והריהו קורם בת־צחוק עליהם. לפיכך נפרע ההומור מן הנשא, זה השמוט מתוך גופם של החיים ודעתו גסה באמתותיו להציגן ערומות ולהכריז עליהן. השלילה שבהומור אינה אלא כלי־אומנותו של החיוב הצנוע.

וכשתבדוק יפה, תמצא: הנשא הוא השולל. הוא פורש מחיי־מטה ומבקש לו מפלט לעולמות העליונים ומפליג עד לאין־סוף. האין זו שמיטת נכסי־חיים? וכלום יש לך חיוב גדול מחיובו של צחוק, צחוקו של הומור, המצמצם את שכינתו בין פרטי־דברים ויחודי־דברים — ומצא לו?

נאנח הנשא ומתגאה: גלגל העולם על כתפי, תנו כבוד לי ולכובד־רוחי. אולם זה חנו של הומור, שהוא נושא את הגלגל בקלות ומשחק בו. מה שעמוק בך ומה שנבלע באבריך, אינו קשה לך. לא הפנים מכביד, אלא החוץ. כבדות־הרוח של הנשא מעידה עליו, שאין בו די משקל חיים להיות נושא עולם וצוחק.

ברוך לי ההומור, זה הנושא הקל, הנושא עולם וצוחק.

ואולי יש למצוא בהקבלה זו של הומור כנגד הנשא גם את הסמן המפריש בין שני סגנוני טרגדיה. אפיה של הטרגדיה

העתיקה הוא אפיו של נשא. אבל תרבות דורנו חשה את הנגודים בתוך החיים הרגילים חיי־חולין, ואינה צריכה לבקש טעמי טרגדיה במאורעית נעלים של גבורים יוצאים מן הכלל. וכך אתה רואה: הטרגדיה העתיקה לא נתקררה דעתה עד שהתקינה פתרון לנגודים עם מות הגבור; הטרגדיה החדשה אין דרכה לפתור ולהשלים, אלא היא מניחה את גבורה בקרע ואינה ממיתה את בת־צחוקו של הומור זה, הרועד על פני החיים ושניותיהם.

משבח אני את ההומור, שכן בו נצחונה של הטרגדיה וגאולת האדם מכובד הנשא.

תרגום המונחים שבספר זה

(עיין בבאורי המונחים לתרגומי „תורת־המדות" של ברוך שפינוזה)

אַחְדִּי	Monade
אחוד	Vereinigung
(יִחוּד	(Vereinzelung
אמוּת	שאלת אם־הוא
בְּדֵלוּת	Isoliertheit
(בֹּדֶל	(Isolator
דִּמּוּי	Vorstellung
הַרְגָּשָׁה	Empfindung
הַפְעָלָה	Affekt
הִפָּעֲלוּת	Leiden (passio)
הַרְמוֹנְיָה קבועה־מבראשית	prästabilierte Harmonie
הִתְמַחְשׁוּת	Versinnlichung
זֶהוּת	Identität
חַכְמֵי־הַהֲנָאָה	Hedoniker
טְבָעִים	Elemente
יֶדַע	Bewusstsein
(הִתְוַדְּעוּת	(Bewusstwerden
בַּת־הַכְּלָבִים	Cyniker
לָמוּת	שאלת למה־הוא („ואין לעצמים הפשוטים למות", רלב"ג)
מַאֲמָרוֹת	Kategorien
מְחִישָׁה	Wahrnehmung
מָצוּי וְרָאוּי	Sein und Sollen
סֵרוּגִיוּת	Diskontinuität
פֶּרֶד	Atom
פִּשְׁיוֹן	Differential
רֹחַק	Dimension
רְצִיפוּת (במקום)	Kontinuität
תְּכִיפוּת (בזמן)	Kontinuität
שִׂכְלְתָנוּת	Rationalismus